LOS HOMBRES de la historia

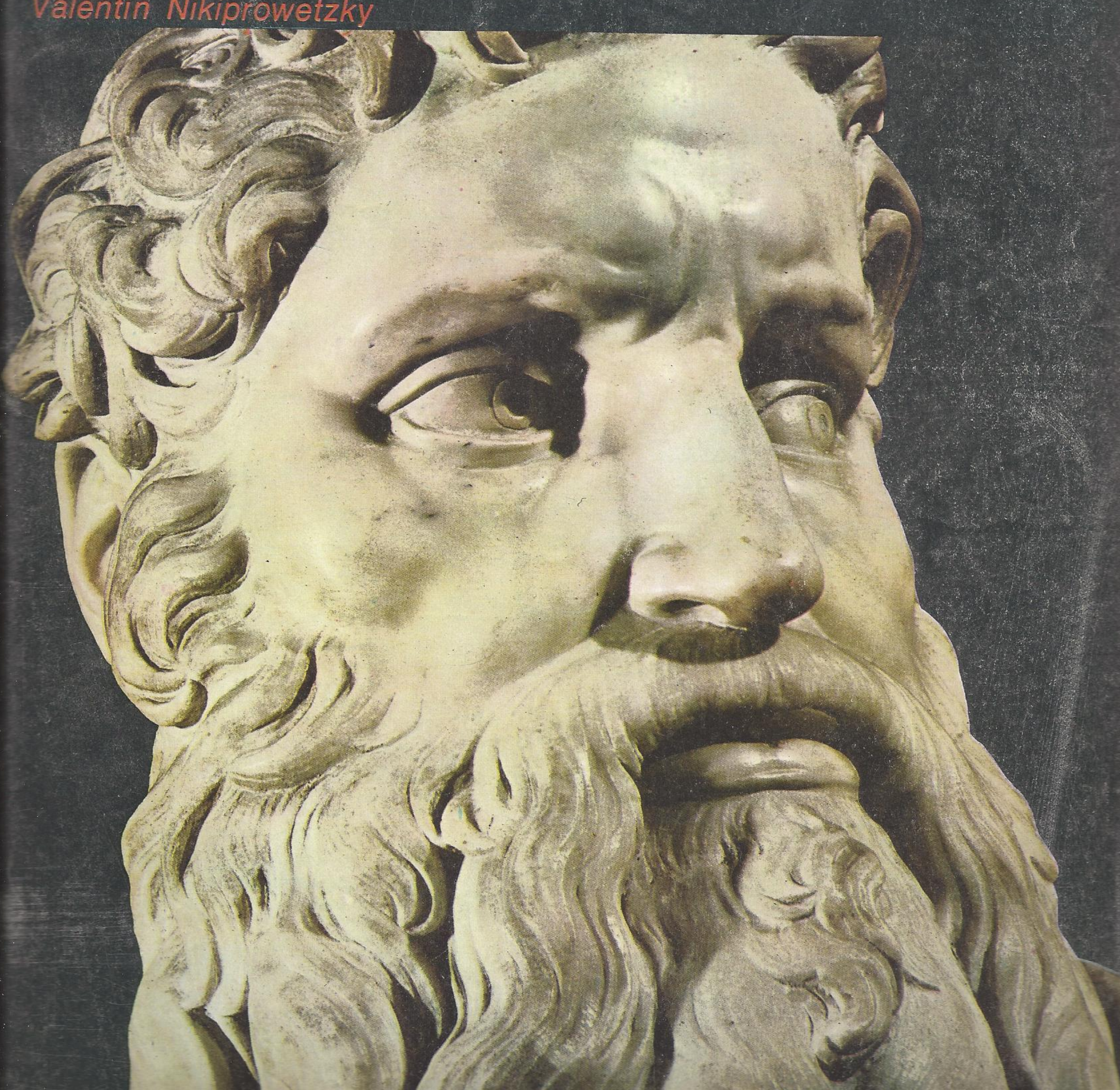
44

La Historia Universal a través de sus protagonistas

Moises

Centro Editor de América Latina

Valentín Nikiprowetzky



LOS HOMBRES de la historia

Para el hombre corriente, Moisés es el liberador de los hebreos oprimidos en Egipto y el legislador que les dio un conjunto de leyes destinadas a regular su vida una vez instalados en la Tierra Prometida, a cuyo umbral los condujo; se le aparece con una claridad casi ejemplar como un coloso de la historia humana, al cual la intuición genial de Miguel Angel parece haber restituido, en cierta manera, sus rasgos auténticos.

Pero en el dominio particular de la historia de Moisés, el sentido común sólo puede ofrecer una evidencia engañosa, arrojando una luz que, a la manera de los espejismos, engaña más bien que ilumina; al mismo tiempo, la actiutd crítica lleva al investigador escrupuloso a tomar progresiva conciencia de la verdad paradojal que implica toda reconstrucción concreta de su vida, imposible en el plano científico ya que, hasta ahora, la investigación histórica concerniente a su personalidad y su obra desemboca en numerosas incertidumbres. Como escribía Renán, "la leyenda lo ha recubierto por entero". Y, precisamente, en la medida en que se admite una existencia histórica de Moisés y en que se ve en él a una gran individualidad, hay que ser prudente. Debe renunciarse entonces a intentar la empresa y, sin negarle su carácter histórico, tratarlo necesariamente más como una grandeza simbólica que como una personalidad concreta.

Es probable que Moisés estuviera ligado a la salida de Egipto, o también, si se quiere, que la organizara en tanto mensajero de las órdenes divinas; pero para el historiador él casi no se distingue del éxodo mismo. En el desierto aparece, según la tradición más antigua, como un jefe del pueblo con autoridad siempre controvertida y ratificada sin cesar por el juicio de Dios. En ninguna parte se lo presenta como el "fundador del pueblo de Israel" y hay algunos motivos para preguntarse si en la tradición primitiva había tenido un papel en la visita al Sinaí y la conclusión de la Alianza. Sin embargo, aunque hubiera que dar a esta pregunta una respuesta positiva, sería totalmente vano buscar en las partes legislativas del Antiguo Testamento rastros de su obra. Por consiguiente, en el plano religioso, la "obra de Moisés" es una expresión que designa con mayor o menor exactitud el acto por el cual Israel se puso, en un momento preciso de la historia, en relación con Jahvé, ya sea que el papel que desempeñara en este encuentro haya sido real, o que se haya querido personificar en él la función misma de intermediario.

Moisés representa un momento capital de esta grandiosa evolución histórica que no es sacrilegio tratar de representar sin "lesionar a la razón". Y esto aunque el precio de tal investigación sea ese efecto de "cipo informe" que produce su figura cuando ésta lo despoja del ropaje legendario con que lo "cubrieron enteramente" los siglos. La ubicación temporal de los acontecimientos vinculados con la historia hebrea y que se relacionan posteriormente con Moisés, abarca un largo período que va desde el 1800 a. C. hasta el 1224 a. C.

Esta obra ha sido publicada originalmente en Italia por Compagnia Edizioni Internazionali S.p.A. - Roma Milán
Director Responsable: Pasquale Buccomino
Director Editorial: Giorgio Savorelli
Redactores: Lisa Baruffi, Mirella Brini, Ido Martelli, Michele Pacifico

44. Moisés - La civilización de los Orígenes
Este es el quinto fascículo del tomo La civilización de los Orígenes.
La lámina de la tapa pertenece a la sección La civilización de los Orígenes, del Atlas Iconográfico de la Historia Universal.

Ilustraciones del fascículo Nº 44:
Archives Photographiques, París: p. 116 (1); p. 137 (1)
C. Menegol, Roma: p. 114 (1)
Museo Egizio, Turín: p. 120 (1)
Scala, Florencia: p. 118 (1); p. 122-123 (1, 2); p. 126-127; p. 131 (1); p. 134; p. 139 (1)
Scuola grande di S. Rocco, Venecia: p. 126 - 127

Traducción de Eduardo Prieto

Se terminó de imprimir en los talleres gráficos de Sebastián de Amorrortu e Hijos S. A., Luca 2223 Buenos Aires, en abril de 1969

Moises

Valentín Nikiprowetzky

1800 a.C.
Invasión de Egipto por parte de los hicsos. Dinastías XV y XVI.

Hacia el año 1740 (?) a.C.
Jacob en Egipto.

1580 a.C.
Expulsión de los hicsos. Amosis funda el Nuevo Imperio.

1420-1412 a.C.
Éxodo (según la cronología larga de la permanencia de los israelitas en Egipto).

1362 a.C.
Comienzo del reinado de Amenofis IV. Período de el-Amarna: los habiru.

1290-1224 a.C.
Reina en Egipto el faraón Ramsés II.

1224-1214 a.C.
Reina en Egipto el faraón Merenptah.
Éxodo (según la cronología corta de la permanencia de los israelitas en Egipto).

Un cipo informe

"Un gigante ubicado en el último horizonte de un cuadro sigue siendo siempre un gigante. Pero se afectaría a la razón dándole la precisión de una figura de primer plano. No es culpa mía, por ejemplo, si Moisés, a la distancia a que se encuentra, produce el efecto de un cipo informe, como las estatuas de sal de la mujer de Lot." Estas líneas de Ernesto Renán en el Prefacio a su *Historia del pueblo de Israel* no han perdido, en sus rasgos esenciales, nada de su exactitud. O más bien, parecen más verdaderas aun en 1966 que en el momento en que fueron escritas en 1887. Los ocho decenios aproximados de investigación científica que han transcurrido desde la redacción de ese texto han dado por resultado, en cierto sentido, una imagen del cipo más informe aun que la que describía Renán, hasta el punto de que en la actualidad un historiador tan importante como Martín Noth, aunque no niega a Moisés toda existencia histórica, como hacían ciertos eruditos del siglo pasado o comienzos del actual, tales como Mauricio Vernes, reduce no obstante su papel al mínimo y lo excluye prácticamente del Pentateuco.

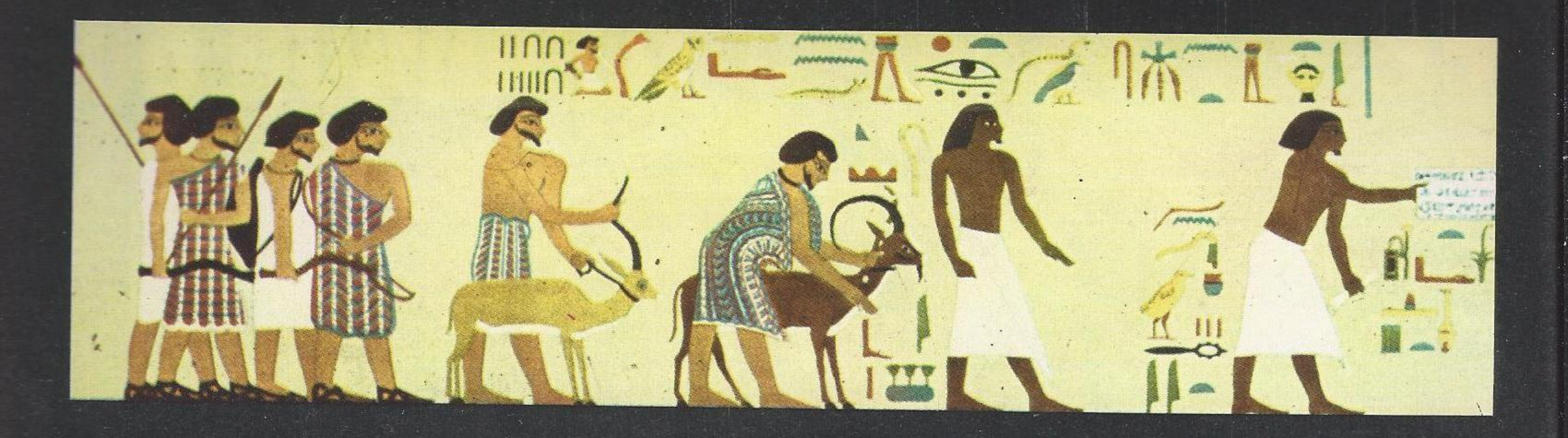
Esta comprobación parecerá, seguramente, de una trivialidad perfecta al especialista consumado, al investigador o al estudiante. Provocará verosímilmente en el hombre común un sentimiento de sorpresa levemente escandalizada. En efecto, sea o no creyente, el hombre cultivado considera en general a Moisés como una figura muy concreta y casi familiar de su horizonte intelectual. Moisés es para él el liberador de los hebreos oprimidos en Egipto y el legislador que les dio un conjunto de leyes destinadas a regular su vida una vez instalados en la Tierra Prometida, a cuyo umbral los condujo. Encina poderosa cuyo tronco sostiene las ramas de las tres grandes religiones monoteístas, Moisés se le aparece con una claridad casi ejemplar como un coloso de la historia humana, al cual la intuición genial de Miguel Ángel parece haber restituido, en cierta manera, sus rasgos auténticos. La majestad irritada de la efigie de la tumba de Julio II parece ya tan inseparable de Moisés como lo es de Jesús la representación convencional que nos resulta familiar.

Investigación histórica y sentido común

En el dominio particular de la historia de Moisés, así como en todos los otros, el sentido común sólo puede ofrecer en verdad una evidencia engañosa, arrojando una luz que, a la manera de los espejismos, engaña más bien que ilumina. Los objetos que ésta pone de manifiesto se desvanecen cuando uno se acerca a ellos. Aquí como en los demás casos, el primer paso de un tratamiento científico consiste en una ruptura con las apariencias, en un divorcio con el sentido común. De ahí la incomprensión o la sorpresa que produce casi siempre una investigación inédita de la ciencia. En el caso de la historia de Moisés, esta investigación sólo ha comenzado en una época relativamente reciente, con el nacimiento de la crítica bíblica; a la cual sigue ligado parcialmente pero en forma estrecha el problema del legislador de los hebreos, y cuyas etapas y descubrimientos debemos, por lo tanto, reseñar a grandes rasgos. El más general y fundado de éstos se refiere a la ausencia de unidad interna y cronológica del gran conjunto de textos que constituyen los cinco libros de la ley de Moisés, el Pentateuco, que se consideró durante largo tiempo obra misma del legislador. Donde la tradición veía, si no un libro único, por lo menos una secuencia metódica de obras orgánicamente vinculadas y la acción de una sola mano, la crítica hace aparecer un conglomerado de textos que si bien no están por cierto amontonados al azar, resultan ser de origen, época e intención sensiblemente divergentes. El conjunto de estas fuentes sigue siendo, en lo que respecta a Moisés, nuestra documentación esencial que ni la historia ajena a los textos del Antiguo Testamento, ni las técnicas de la arqueología pueden reemplazar por sí solas. Sin embargo, pese a los inapreciables recuerdos históricos que conservan estas fuentes de las Escrituras, su orientación de carácter teológico y filosófico —y no exacta o únicamente histórico—, la diferencia de la época a que corresponden y de las condiciones sociales de las que surgieron, explican fácilmente el hecho de que tales textos no reflejen una imagen de Moisés que sea única y perfectamente concordante. Por lo tanto, si bien es imposible escribir nada acerca de Moisés pretendiendo hacer abstracción de los documentos veterotestamentarios, es muy cierto también que no se podría escribir una *Vida de Moisés* contentándose con seguir el relato bíblico y sin interpretar en forma crítica sus diversos elementos constitutivos. A decir verdad, por otra parte, esta indispensable consideración crítica lleva al investigador escrupuloso a tomar progresiva conciencia de la verdad paradojal que implica toda reconstrucción concreta de la vida de Moisés, imposible en el plano científico.

Moisés, pretexto literario

En un plano distinto del científico situaremos el interés de los capítulos que Eduardo Shuré dedica a Moisés en *Les grands iniciés* (*Los grandes iniciados*), reimpreso en





1

1. Caravana de semitas. Fresco de una tumba de Beni Assán. Dinastía XII. De C. R. Lepsius, Denkmälere aus Aegypten und Aethiopen, *Berlín,* 1849-1859.

Francia en 1960. Estas meditaciones, de un espiritualismo "esotérico" que sigue las huellas de Favre d'Olivet y en un estilo que a veces hace pensar en el Flaubert de *Salambó* o en el arte de Gustavo Moreau, no carecen de un interés particular, demostrado, en definitiva, por la atención que este libro no ha dejado de despertar desde 1889. En una obra que se presenta no como producto de la fantasía sino como expresión de la verdad, no se leen sin embargo sin un estremecimiento frases como éstas: "Hosarsif (nombre auténtico de Moisés según Manetón, citado en el *Contra Apión* de Flavio Josefo, y no, como afirma de manera perentoria Shuré, en Filón) era primo de Merenptah e hijo de la princesa real hermana de Ramsés II. ¿Hijo adoptivo o natural? Nunca se supo. Hosarsif era ante todo hijo del Templo, porque allí había crecido, a la sombra de las columnas. Consagrado por su madre a Isis y a Osiris, se lo había visto desde el final de la adolescencia con traje de levita, en la coronación del faraón, en las procesiones sacerdotales de las grandes fiestas, llevando en la mano el efod, el cáliz o los turíbolos; luego, en el interior del templo, grave y atento, con el oído tenso a las sagradas orquestas, a los himnos y a las enseñanzas de los sacerdortes. Hosarsif era de pequeña estatura, tenía aspecto humilde y pensativo, una frente de morueco y ojos negros de mirada penetrante, con una fijeza de águila y de una inquietante profundidad . . ."; o bien: "Antes que él Rama, Krisma, Hermes, Zoroastro, Fo-hi habían creado religiones para sus respectivos pueblos; Moisés quiso crear un pueblo para la religión eterna. Para este osado proyecto, tan nuevo y colosal, era necesaria una base poderosa. Por ello Moisés escribió el *Sefer Bereshit . . .*"

También en el caso del *Moisés* de Martín Buber, cuyo valor científico, al menos juzgado según la regla de la ciencia común, es de un nivel bien diverso que el del libro de Shuré, no dejamos de experimentar un cierto sentimiento de malestar frente a este tipo especial de enredo novelístico al cual el autor se ve llevado por consideraciones de carácter filosófico, psicológico y hasta filológico.

El *Moisés* del novelista americano Shalom Asch se presenta, en cambio, en forma más franca como obra de un artista que ha puesto al servicio del *midrash* los procedimientos de "resurrección del pasado" propios de la novela histórica europea. Su evocación es interesante y, por el hecho mismo de su naturaleza más decidida, no choca.

En cuanto al pequeño libro de Freud, *Moisés y la religión monoteísta*, aunque no aporta nada a la investigación sobre Moisés, sigue siendo no obstante una obra apasionante en la cual se refleja un gran espíritu.

El Moisés de la crítica histórica

Toda investigación que ambicione examinar en su totalidad los aspectos de la figura de Moisés, como la han imaginado las sucesivas generaciones de creyentes de todas las latitudes y épocas, deberá proceder al análisis de la literatura hagiográfica. No es éste el caso, ya que nos limitaremos a un estudio histórico de la figura de Moisés, sobre todo en el Pentateuco. Y un estudio histórico sobre Moisés sólo puede ser motivo de decepción para los que esperan de él la elevación poética o el sabor pintoresco. El historiador deseoso de no exceder sus límites específicos debe renunciar a tratar acerca de Moisés a la manera de Plutarco. Su estudio consistirá en delimitar y examinar los numerosos problemas de naturaleza muy diversa, pero de una complejidad casi siempre igual que, en términos de historia constituyen la cuestión de Moisés. Más que en cualquier otro dominio el investigador deberá apelar aquí a las virtudes de ética intelectual o profesional del docto. Más que en cualquier otro sector le será necesario desplegar una vigilancia indefectible contra los impulsos de una imaginación sin freno, la sutileza gratuita o las hipótesis azarosas que de ordinario resultan de éstas. Sobre todo, más que en cualquier otro campo, tendrá que tener la valentía de confesar su ignorancia, no tratando de reducirla a toda costa, y de aceptar, por último, que al final de una investigación difícil Moisés parece ser tan inaferrable como Pitágoras, Zaratustra, Buda o Confucio, o más aun que éstos.

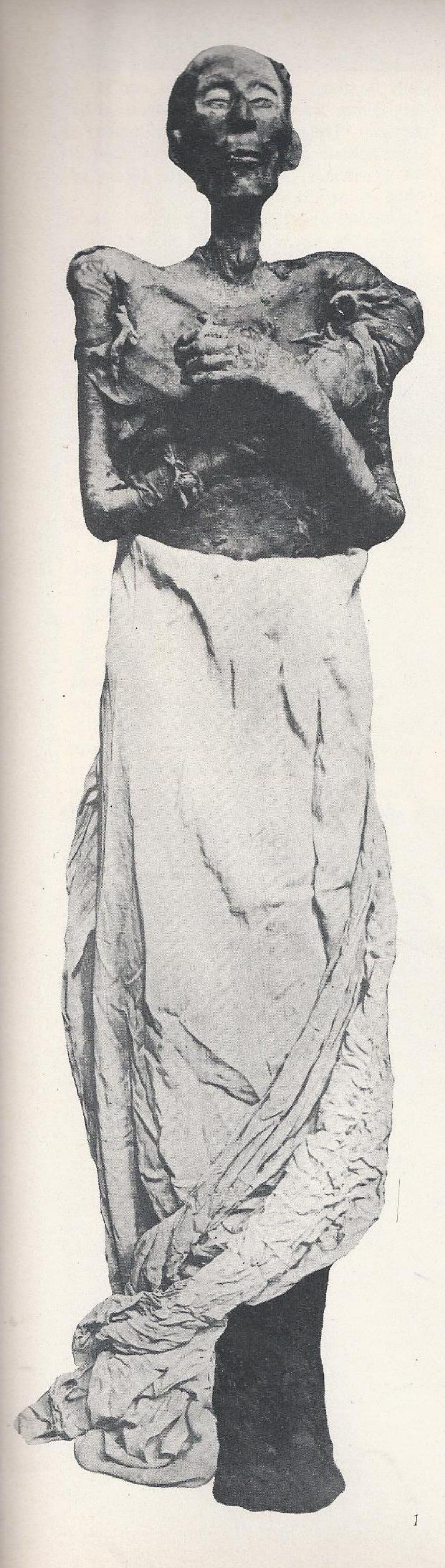
Nuestro estudio

Después de haber recordado a grandes rasgos —introducción indispensable, como se ha dicho, a todo estudio racional de Moisés— la historia y las conclusiones de la crítica bíblica, abordaremos el estudio de la tradición mosaica según las diversas fuentes que constituyen el Pentateuco, así como otros escritos del Antiguo Testamento, tales como son, sobre todo, los oráculos de los profetas. Confrontaremos los elementos de esta tradición con los datos de la historia de la civilización que la rodeaban. Por último, ubicaremos la tradición mosaica en el conjunto de las tradiciones bíblicas concernientes a los orígenes de Israel, de manera de tratar de aclarar por medio de esta comparación el alcance y la significación de los relatos concernientes a Moisés.

Descartaremos expresamente de nuestro campo de estudio el "Moisés de la fe" o de la leyenda, es decir, la figura del profeta tal como aparece en la literatura helenística, en los pseudoepígrafes palestinos de Cumrân, entre los samaritanos, en el Nuevo Testamento, en la tradición rabínica o en el Corán y las tradiciones musulmanas. Cualquiera sea el interés —a menudo considerable— de estas diversas concepciones o tradiciones y por más que traten de la figura de Moisés de una manera que no deja de tener a veces analogía con la de las fuentes interiores del Pentateuco o del Antiguo Testamento, su contribución al conocimiento de Moisés o a la solución de los problemas que suscita esta figura bíblica es casi nula.

La hipótesis documentaria, conocida con el nombre de hipótesis de Wellhausen o de Graf-Wellhausen y que hoy es inseparable de toda investigación racional de la Biblia, representa el muy reciente punto de llegada (la *Geschichte Israels*, título primitivo de los *Prolegomena zur Geschichte Israels*, de Julius Wellhausen apareció en 1878) de las dudas que, a partir de la Edad media, manifestaron esporádicamente ciertos lectores del Antiguo Testamento, particularmente atentos y penetrantes, en lo que respecta a un origen mosaico del Pentateuco. Este es precisamente el problema que iba a seguir constituyendo el eje de la primera fase de la historia de la crítica bíblica, la más larga puesto que debía durar, año por año, desde la segunda mitad del siglo XII hasta la segunda mitad del XVIII.

En su comentario acerca del Pentateuco, aparecido hacia 1153, el rabino español Ibn Ezra propone a la sagacidad del lector, en una frase de aspecto enigmático, cinco de los numerosos pasajes que impiden atribuir a Moisés la redacción del Pentateuco. El pasaje que muestra esta imposibilidad de la manera más decisiva es el que Ibn Ezra llama verosímilmente el "secreto de los doce", es decir, los doce últimos versículos del *Deuteronomio*, donde se cuenta la muerte de Moisés y el duelo que observó el pueblo en esa ocasión. Ibn Ezra no era el primero que tropezaba con ese texto. Diversos comentaristas de la Antigüedad o de la Edad media habían propuesto soluciones más o menos felices para esta dificultad: unos suponían que los poderes proféticos que eran atributo de Moisés le permitían hablar por anticipado de su muerte y de sus funerales, mientras otros admitían que esta noticia necrológica constituía una interpolación debida a la mano de Josué o de Esdras. Estas respuestas eran, a títulos diversos, igualmente insatisfactorias. La observación del obispo de Ávila, Alfonso Tostatus, quien afirmó en el siglo XV que los versículos finales del *Deuteronomio* y además otros pasajes no podían ser de Moisés, prueba que la cuestión permanecía abierta. En la primera parte del siglo siguiente, el impulso de la Reforma va acompañado por reflexiones en materia de exégesis de las Escrituras, que resultan a menudo notables por su pertinencia y osadía. Es así como en 1520, en un opúsculo aparecido en Wittemberg, Carlstadt afirma que no se podría considerar la noticia necrológica ubicada al final del *Deuteronomio* como una interpola-



1

ción, puesto que está redactada en un estilo totalmente comparable con el que caracteriza al resto de la obra. Concluye, por lo tanto, que el autor del Pentateuco es desconocido. Más audazmente aun, Lutero, en la primer parte de su carrera, realiza una distinción entre la Palabra de Dios y la Escritura, entidad esta última que engloba a la primera y, por ello mismo, la sobrepasa. Apoyado en esta distinción Lutero no siente escrúpulos en censurar sin consideración ciertos libros canónicos del Nuevo Testamento. Pero en la segunda parte del siglo XVI las necesidades de la lucha contra los católicos obligan a los protestantes a un cierto endurecimiento dogmático logrado en detrimento de las especulaciones exegéticas. Lutero mismo termina por identificar la Palabra de Dios y el Canon del Antiguo Testamento. Sin embargo, el debate no se cierra a pesar de ello y en el siglo siguiente las contribuciones al pensamiento crítico son más numerosas y más importantes. Citaremos al orientalista católico belga Masius que en un libro póstumo publicado en 1574 atribuía la paternidad del Pentateuco a Esdras; los jesuitas Pererius (1589), Jacobo Bonfrère (1625), que piensan en interpolaciones introducidas en la obra de Moisés; Cornelius (muerto en 1637), igualmente de la Compañía de Jesús, que sostiene que el Pentateuco habría sido editado y adaptado por Josué según notas de Moisés. En 1651, en su *Leviatán*, Teodoro Hobbes rechaza el origen mosaico del Pentateuco y niega que Josué haya compuesto el libro que lleva su nombre. Cuatro años más tarde, el gentilhombre calvinista Isaac de la Peyrère es el primero en suscitar la cuestión de la unidad del Pentateuco. A esta cuestión, que preocupará a la segunda fase de la historia de la crítica bíblica, de la Peyrère responde en forma negativa. Sólo atribuye a Moisés la composición parcial del Pentateuco. Pero las obras de exégesis de la Escritura que exceden en gran medida en importancia a las demás siguen siendo el *Tractatus theologico-politicus* (1670) de B. Spinoza, que podría llamarse el "discurso del método" o el código fundamental (que los investigadores modernos han aplicado enteramente) de los estudios bíblicos, y la *Histoire Critique du Vieux Testament* (1678) mediante la cual el oratoriano Ricardo Simon se proponía refutar a Spinoza y donde el análisis minucioso que hace de las anomalías literarias del Pentateuco lo lleva a suscitar, luego de la Peyrère y Spinoza, la cuestión de la unidad de autor de la Ley de Moisés. Conviene mencionar también la obra del teólogo protestante J. Leclerc titulada *Sentiments de quelques théologiens de Hollande sur l'histoire critique du Vieux Testament composé par le R.P. Simon de l'Oratoire* (1685). Leclerc se empeña en situar al Pentateuco en el medio histórico que éste supone, y muestra que numerosos pasajes reflejan una época considerablemente más tardía.

En el siglo XVIII la polémica filosófica contra las religiones positivas no se concreta en ninguna contribución notable en el dominio de la exégesis. El mejor crítico de la Biblia sigue siendo Voltaire, el cual, junto a muchos errores e insuficiencias, hace algunos descubrimientos que testimonian una penetración y un sentido de la historia poco comunes.

Al término de esta primera y larga fase preparatoria, se abre el período de los descubrimientos decisivos con la aparición, en 1753, de la obra del médico francés Juan Astruc, titulada *Conjectures sur les mémoires originaux dont il parait que Moyse s'est servi pour composer le livre de la Genèse*. Como lo indica claramente el título del opúsculo, la investigación, que J. Astruc no lleva más allá del libro del Pentateuco y de los dos primeros capítulos del *Éxodo*, presenta la particularidad singular de que encierra la cuestión de la unidad del Pentateuco en los límites de un origen mosaico de este conjunto que se da por adquirido. Astruc se proponía, en efecto, conciliar el dogma de Moisés autor del Pentateuco con las singularidades filológicas de la Escritura que habían subrayado un Spinoza o un Ricardo Simon. Por otra parte, la hipótesis de que Moisés había utilizado documentos escritos anteriores a su obra, no tenía en sí misma nada de extremadamente original. La Peyrère, Spinoza, Ricardo Simon la habían presentido y representantes del catolicismo conservador tales como Bossuet, el abate Fleury, Dom Calmet o el abate François también la admitían. El verdadero mérito de Astruc reside en verdad en otro aspecto. Se había observado bien antes de él que en el Génesis Dios es designado ya sea con el apelativo genérico de Elohim (Dios) o con el nombre propio Jahvé, sin que se hubiera llegado a explicar esta singularidad como no fuera con aproximaciones discursivas. El descubrimiento genial de Astruc consistió en observar que si se juntaban por un lado los pasajes en que se llama a Dios Elohim y, por otra parte, aquellos en que se lo llama Jahvé, se obtenían dos relaciones paralelas sensiblemente completas y coherentes, que ya no presentaban de una manera tan manifiesta las anomalías —repeticiones, contradicciones, desórdenes en la secuencia cronológica de los acontecimientos—, tan desconcertantes en el texto actual del *Génesis*. Por el contrario, estas anomalías se explican perfectamente cuando se supone que el texto actual resulta esencialmente de la combinación de dos documentos originariamente independientes. Astruc designó con las letras A y B a estos documentos. Si bien no reconoció la existencia de una segunda fuente en Elohim (la que se llama hoy la Elohísta) a partir del capítulo 15 del *Génesis*, los dos documentos que

él distinguía venían a corresponder con una extraordinaria exactitud a lo que se llama hoy el Códice Sacerdotal y el Jahvista. La obra de Astruc fue retomada y proseguida en Alemania por J. G. Eichhorn (1781). Recibió un complemento importante con Ilgen, que en el año 1798 descubrió en el *Génesis* la presencia de la fuente que hoy se llama Elohísta. Hupfeld debía llegar en 1853, de una manera totalmente independiente, a la misma comprobación.

Astruc, Eichhorn e Ilgen son los protagonistas de la teoría que se llama la "antigua hipótesis de las fuentes", la cual prevaleció desde 1753 hasta 1805, y que consiste en suponer que el texto actual del libro del *Génesis* resulta de una yuxtaposición de algunos documentos que contienen una relación paralela y continuada. Esta hipótesis, que la crítica bíblica ha retomado ampliándola a partir de la segunda mitad del siglo pasado, había sido sin embargo abandonada momentáneamente en favor de la "hipótesis de los fragmentos" (1805-1831), y luego de la "hipótesis de los complementos" (1831-1853).

Los grandes documentos que la "antigua hipótesis de las fuentes" había distinguido en la textura del libro del *Génesis*, eran ya escritos compuestos que a su vez agrupaban elementos imperfectamente homogéneos o armonizados, tal como lo había observado correctamente Ilgen. La "hipótesis de los fragmentos" que Vater expuso en su *Comentario del Pentateuco* (1805), consiste en ignorar los cuadros secundarios que forman en el interior del libro del *Génesis* los documentos elohista, jahvista, sacerdotal, y en considerar que el escrito bíblico había sido desde el comienzo una aglomeración de pequeños fragmentos independientes. Vater, por otra parte, extendía este juicio del libro del *Génesis* al conjunto del Pentateuco, en el cual él fue el primero en reconocer que se encontraban las mismas singularidades que habían sido explicadas en el *Génesis*. Vater admitía como posible el origen mosaico de sólo algunos fragmentos del Pentateuco.

La "hipótesis de los fragmentos" desconocía manifiestamente la coherencia que existe entre las diversas partes del Pentateuco. Fue abandonada por el exceso opuesto, representado por la "hipótesis de los complementos". Esta última exageró la unidad del Pentateuco y consistió en sostener con H. Ewald, en 1831, que el Pentateuco está formado por un *Escrito fundamental*, el Elohísta, completado por otro redactor con ayuda de fragmentos tomados del documento jahvista o, según Bleek (1836), directamente compuesto por este segundo redactor. Con el nombre Elohísta se entenderá no el documento así designado hoy (*E*), sino los dos documentos Elohim (el Códice sacerdotal y el *E*) que se confundían entonces pese al trabajo de Ilgen, que

1. *Momia de Ramsés II: ¿el faraón de la persecución? El Cairo, Museo* (Archives Photographiques).

2. *Prisioneros semitas y nubios destinados a la fabricación de ladrillos en Egipto. De N. de G. Davies,* Paintings from the Tomb of Rekh-mi-re[c] at Thebes, *The Metropolitan Museum of Art Egiptian Expedition, vol. X. Nueva York,* 1935.



2

1. Nicolás Poussin, Moisés abandonado sobre las aguas. *Oxford, Ashmolean Museum* (Scala).



no llamó la atención hasta 1853, fecha de publicación del libro de Hupfeld, con el cual el Elohísta entra en la ciencia.

Las dificultades a que conducía esta tesis terminaron por mostrar los frágiles fundamentos en que se apoyaba. En efecto, el documento jahvista no podría ser considerado, en ningún caso, como secundario y destinado solamente a proporcionar complementos a un escrito fundamental. Algunas de las páginas más originales o de las más hermosas del Pentateuco dependen enteramente de él. Por otra parte, los pretendidos complementos jahvistas eran más bien dobletes, y aun dobletes sensiblemente divergentes, pasajes elohístas a los cuales se yuxtapusieron. En fin, el *Escrito fundamental* mismo, lejos de ser un texo *único* estaba en realidad constituido por dos fuentes y presentaba las mismas anomalías que habían llevado a preguntarse acerca de la unidad del Pentateuco. El esfuerzo crítico se veía así, dada la sinuosidad del *Escrito fundamental*, reducido en cierto modo a cero. La hipótesis de los complementos está expuesta de manera particularmente ejemplar en el *Comentario sobre el Génesis* de Tuch (1838). Renán la sostiene todavía, en 1855, en su *Histoire des langues sémitiques.* En verdad, estaba condenada públicamente desde 1853, cuando Hupfeld publicó, exactamente cien años después del escrito de Astruc, una obra sobre las fuentes del *Génesis* y la manera en que fueron combiadas, que constituía un retorno substancial a las concepciones de Astruc, Eichhorn e Ilgen, e inauguraba, con la "nueva hipótesis de las fuentes", un tercer período (1853-1900) en la historia de la crítica bíblica. Durante el período precedente la investigación, según hemos visto, se había aplicado a resolver el problema de la unidad del Pentateuco. Sus esfuerzos van a tender ahora a resolver el problema de la "edad de las fuentes" utilizadas en el Pentateuco entero o aun en el Hexateuco.

Preparado por toda una serie de trabajos y de descubrimientos, algunos de los cuales realizados a fines del período precedente —como los de Wette (1807) que demostraba la identidad del *Deuteronomio* y del Códice descubierto en el Templo bajo el rey Josías (622), de Gramberg (1829), de Vatke (1825), de George (1935)—, el progreso decisivo lo realizó K. H. Graff con su obra sobre los libros históricos del Antiguo Testamento (1866). Por último, la "nueva hipótesis de las fuentes" recibió su formulación prácticamente definitiva y fue precisada por J. Wellhausen en sus *Prolegómenos a la historia de Israel.* Un "cuarto período" en la historia de la crítica bíblica comienza a partir de 1900. Los críticos dirigen ya su esfuerzo principal a la manera en que se constituyeron las fuentes. La exégesis de las Escrituras con H. Gunkel, H. Gressmann; sir James Frazer, P. Saintyves, A. Jirku, la escuela escandinava, apela sin reservas a los datos que le proporciona la historia comparada del folklore o de la antropología.

El Pentateuco según la crítica bíblica

He aquí cómo se representa en la actualidad la crítica, en general, la formación y la composición del Pentateuco.

La constitución de la nación israelita y su acceso a la situación de gran potencia bajo el reinado de Saúl, David y Salomón, luego de haber dado el impulso a una literatura historiográfica de gran calidad, suscitó el interés respecto de todas las tradiciones que se referían a la antigüedad de Israel o a sus orígenes más remotos. Se fijaron por escrito relatos muy numerosos que circulaban oralmente. Es así como entre 840 y 760 antes de nuestra era han debido existir dos grandes colecciones de tradiciones nacionales que constituyen los estratos más antiguos del Pentateuco.

1) La *Colección Jahvista designada con la sigla (J)*, reunida por compiladores originarios de Judá, y cuyo campo se extendía de la creación del mundo al advenimiento de Salomón. Esta colección resultaba a su vez de la fusión de dos colecciones anteriores que fueron aumentadas y combinadas en una sola por un compilador de la misma escuela. Es por ello que se subdivide generalmente (*J*) en (J^1), (J^2) y (J^3).

2) La *Colección Elohísta designada por sigla (E)*, compilada en Efraín en una fecha más tardía que (*J*) y cuya materia legendaria iba de Abraham a la muerte de Saúl. La colección Elohísta fue aumentada en el período de los profetas escritores. Es por ello que se la subdivide en E^1, E^2.

3) *Constitución de la colección JE por obra de* R^{JE}. Las dos grandes colecciones (*J*) y (*E*) fueron reunidas, en la segunda mitad del siglo VII, en una obra única (*JE*) por medio de una redacción o de un redactor que Wellhausen propone nombrar, por combinación de las consonantes de la palabra jahvista y de las vocales de la palabra elohísta, "Jehovista" (R^{JE}).

4) El *Deuteronomio (D).* Se trata en su origen de un pseudoepígrafe compuesto verosímilmente poco antes de 622 y que en esta fecha fue descubierto en el Templo de Jerusalén por el gran sacerdote Hilquia y trasmitido al rey Josías. Este documento, que refleja el punto de vista de la clerecía de Jerusalén y ciertas aspiraciones del movimiento profético, y cuyos límites no son perfectamente claros, se denomina "Deuteronomio primitivo" (D^1) por oposición a los complementos (D^2) que datan del exilio.

5) *Revisión de la colección JE hecha por un Redactor Deuteronomista (JED), designada con* R^P. Después de haber existido durante un cierto tiempo junto con la colección JE, el *Deuteronomio* terminó por incluirse en ella antes del relato de la muerte de Moisés. Pero aun antes de esta inserción, la escuela de los historiógrafos deuteronomistas se había esforzado en retocar la colección *JE*.

6) El *Códice sacerdotal (P)*, representado en el Pentateuco actual por una quinta parte del *Génesis*, la mitad del *Éxodo* (capítulos 25-31 y 35-40) y de los *Números* (caps. 1-10; 26-31; 33-36) y el relato de la muerte de Moisés en el *Deuteronomio* (caps. 32:48-52; 34:1, 7-9) formaba un códice aparte. Fue redactado en la época del exilio (586-538) en los mismos medios sacerdotales de Babilonia que, entre 573 y 538 habían producido la *Torah de Ezequiel* (*Ezequiel*, caps. 40-48). Este Códice sacerdotal (*P*) constituía a su vez no un libro único sino un conjunto que agrupaba elementos debidos a autores diversos. Se distinguen en él: P^1, es decir el Códice de santidad (*Levítico*, 17-26) y las más antiguas leyes sacerdotales, redactado hacia 550; P^2, la gran historia sagrada sacerdotal que se extendía desde la creación del mundo hasta la instalación del pueblo de Dios en Canaán, redactada hacia fines de la época del exilio o en la época de la Restauración, después de 550 y probablemente alrededor del año 500; P^o, leyes sobre las ofrendas (*Levítico*, caps. 1-7) que provienen de la fusión de dos colecciones anteriores (P^{o1} y P^{o2}) y que fueron introducidas con posterioridad en la historia sagrada (P^2); P^P, leyes sobre la purificación (*Levítico*, caps. 11-15). Los grupos P^o y P^P parecen ser recientes.

Fue la ley de la gran obra sacerdotal (P^2), ya aumentada con el Códice de santidad, lo que Esdras promulgó en Jerusalén entre 444 y 432, en el curso de la memorable escena relatada en *Nehemías*, 8-9. En el pensamiento de los redactores sacerdotales, su obra debía reemplazar a la colección JED. De hecho, el favor con que fue recibida esta obra hizo que se fundiera todavía (según muchos críticos esto fue obra de Esdras mismo) el estrato sacerdotal con la obra anterior JED. Por lo demás, aun después de la promulgación del Códice sacerdotal por Esdras y de la fusión de JED y de P, el trabajo de los legistas sacerdotales prosiguió con la incorporación de ciertas leyes rituales recientes que se designan con la sigla P^3.

El completamiento del Pentateuco prácticamente en la forma en que hoy lo conocemos ocurrió después de la escisión entre los judíos y los samaritanos, puesto que estos últimos reconocen la autoridad de los cinco primeros libros de la Biblia. Esta ruptura se produjo entre 432 y 332, sin que sea posible precisar más.

La historia de Moisés

La crítica bíblica nació, como hemos visto, de las investigaciones que había suscitado la figura literaria de Moisés y el papel que


1

debía reconocérsele en la composición del Pentateuco. Las conclusiones a las que ésta llegó, al proporcionar el medio de una lectura racional e histórica de la gran colección de la Escritura, tuvieron así muy importantes repercusiones sobre la manera en que convenía interpretar la tradición mosaica entera y, en particular, el papel de legislador, de fundador de pueblo y de religión que ésta atribuye a Moisés.

Una visión sinóptica de los textos concernientes a la historia de Moisés, repartidos entre las diferentes fuentes del Pentateuco, deja ya una rica enseñanza en el sentido de que revela con una claridad perfecta "el acorde disonante" que une entre sí los cuatro documentos. Por cierto, elementos fundamentales de la historia de Moisés se encuentran en los diferentes documentos, sobre todo en el Jahvista (*J*) y el Elohísta (*E*), pero se comprueban también divergencias y agregados a veces reveladores. La trama del relato y el retrato del héroe aparecen sobrecargados de intenciones más dogmáticas que históricas.

Para citar sólo algunos ejemplos, el documento más antiguo, el Jahvista (*J*), no dice nada, por lo menos en su estado actual, de los primeros pasos de Moisés y de su genealogía. Es verosímil que *J* no mencionara originalmente a Aarón. El nacimiento de Moisés en el momento en que el faraón decreta la muerte de los recién nacidos varones de los hebreos, así como las circunstancias de su salvataje están relatados en el Elohísta (*E*). Se especifica allí que Moisés pertenece a la tribu de Levi. La colección *E* hace referencia a Aarón y a Miriam. Pero parece que Aarón no era presentado en un principio como hermano de Moisés ni quizá como sacerdote sino como uno de los viejos de Israel. Su acción parece haber sido la de un adversario de Moisés que logró arastrar a Israel al pecado. Es así como mientras Moisés y Josué permanecen cuarenta días y cuarenta noches en la montaña de Dios, Aarón consiente en fabricar el becerro de oro para complacer al pueblo. El capítulo XII del libro de los *Números* muestra también a Aarón y a Miriam asociados para calumniar a Moisés. Los documentos sacerdotales (*P*) magnifican, por el contrario, todo lo que se refiere a la clerecía y al templo. Confieren a Aarón una situación eminente que los textos elohístas le rehusaban. En el Códice sacerdotal, Aarón y Miriam son el hermano y la hermana mayores de Moisés, y se nos dice de él que es el hijo de Amram, hijo de Quehat, quien era hijo de Levi y sobrino de Joshebed, su esposa. Si Moisés es el profeta de Dios, Aarón es el profeta de Moisés. El episodio de Pinchas, nieto de Aarón, al cual Jahvé promete después del asesinato de la mujer moabita y de su amante israelita, "alianza de paz y sacerdocio eterno", pertenece también a *P*. Los documentos sacerdotales atribuyen además a Moisés la construcción del Tabernáculo, lo que es una manera de afirmar el origen mosaico del templo de Jerusalén. Adjudican igualmente a Moisés la promulgación de los reglamentos que constituyen el actual *Levítico*.

Según *J* Moisés se casa con una de las siete hijas del "sacerdote de Madiam" y tiene ella un solo hijo. El suegro de Moisés se llama en este documento Ragüel o quizá también Hobad, hijo de Ragüel, que se nos presenta en el momento en que acepta guiar a los israelitas por el desierto. En *E* el suegro de Moisés se llama Jetro y el documento lo presenta como iniciador de Moisés en la legislación y el culto de Jahvé. Jetro lleva a Moisés, su mujer y sus "dos hijos", pero vuelve a su país en lugar de acompañar a Israel como hace Hobad. El Códice sacerdotal no dice nada de la esposa ni de los hijos de Moisés. Según *J* la vocación de Moisés (la Zarza ardiente) ocurre mientras éste, por orden de Jahvé, vuelve a Egipto; según *E*, el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob se le aparece mientras él conduce los corderos de Jetro al monte Horeb y le revela su nombre: Jahvé; en *P*, Jahvé habla a Moisés en Egipto. Los israelitas viven segregados en Goshen (*P*) mientras que *E* y *P* los representa, por cierto equivocadamente, dispersos en medio de la población egipcia. Las plagas de Egipto son siete en *J*: Moisés formula la amenaza de ellas y Jahvé desencadena el flagelo por intermedio de un agente natural. *E* menciona cinco plagas provocadas directamente por Moisés con ayuda del bastón que le ha dado Jahvé. Según *P* es Aarón el que por orden de Moisés provoca seis plagas. La montaña de Dios es el Sinaí para *J* y *P*, el Horeb para *E* y *D*. El pacto de alianza se concluye conforme al Decálogo cultual (*J*), al Decálogo moral y al Libro de la Alianza (*E*). Para *P*, Moisés recibe sobre el Sinaí instrucciones concernientes al Tabernáculo y a su mobiliario, los sacerdotes, sus vestimentas y sus deberes.

El Elohísta se distingue especialmente, en algunos de sus partes, por los ideales proféticos. Parece exaltar el elemento profético en detrimento del elemento sacerdotal. Si se piensa que para *E* Aarón tenía por cierto originariamente la calidad de sacerdote, ése sería la razón de la depreciación que sufre esta figura en beneficio de Moisés y aun de Josué. En el episodio de los sesenta ancianos que, después de haber recibido una parte del espíritu profético que reposaba sobre Moisés, "profetizaron, pero no lo repitieron", cuando Eldad y Meidad parecen usurpar el privilegio de Moisés, Josué exclama: "¡Señor mío Moisés, impídeselo!', y así suscita por parte de Moisés esta réplica muy característica de los sentimientos del redactor Elohísta: "Estás celoso por mí? ¡Qué importaría que todo el pueblo de Jahvé estuviera compuesto de pro-

fetas, puesto que Jahvé pondría su espíritu sobre ellos!"

También la figura de Moisés aparece un poco distinta en los diversos documentos. En el Jahvista, Moisés ocupa una situación de primer rango única y no compartida. Es un héroe nacional, un liberador carismático y por ello mismo el precursor de los Reyes de Israel. El Moisés del Elohísta tiene generalmente menos grandeza y relieve que el héroe del Jahvista. *E* insiste más particularmente sobre su nobleza moral y lo presenta por lo común como un profeta humilde y piadoso. Del Deuteronomista, que no agrega nada al retrato de Moisés, resulta por lo menos que lo ubica muy por encima de Aarón y de Miriam. El punto de vista de *P* es muy característico. Acentúa sensiblemente el elemento milagroso y lo asocia con la acción de Moisés y de Aarón. Mientras que según J. Moisés, al pasar el mar Rojo, extiende su mano sobre las olas y Jahvé seca el mar por medio de un viento violento del Este que sopla durante toda la noche, el redactor sacerdotal refiere que Moisés hiende el mar hiriéndolo con su bastón, de manera que los israelitas puedan pasar a pie entre dos murallas de agua. Aarón, como hemos destacado, es realzado casi hasta el nivel de Moisés, aunque permanece subordinado a él. Aarón es favorecido personalmente por un milagro que es un juicio de Dios: el de la vara florecida que confirma su sacerdocio y que es depositada delante del Arca. Además la vara de Aarón sustituye al bastón de Moisés en Meribah. P hace resaltar aun más que *J* y E las relaciones de solemne proximidad que existen entre Moisés y Jahvé. La gloria de Dios reposa seis días sobre el Sinaí, el séptimo Moisés penetra en la nube tenebrosa. Cuando vuelve a descender su rostro resplandece y debe velarlo cuando desea hablar a Aarón o a los "príncipes de la comunidad". En una palabra, de una manera más acentuada aun que en los otros documentos Moisés ha adquirido aquí una especie de divinidad, ciertos rasgos que lo colocan por encima de la naturaleza humana común. A él se dirige Jahvé para comunicarle sus órdenes. Aarón es sólo su glorioso lugarteniente y ejecutor de sus órdenes.

¿Qué conclusiones extraeremos de este análisis sumario? Existe innegablemente una cierta convergencia entre las diversas fuentes. Por otra parte, ¿hay que extrañarse demasiado de ello, si se piensa que el texto del Pentateuco actual es el resultado de esfuerzos pacientes, proseguidos durante siglos, para fundir y armonizar los elementos componentes que la exégesis ha llegado a distinguir en él? Se pecaría sin duda de optimismo excesivo si se hablara, a propósito de la imagen de Moisés que aparece en los cuatro documentos, de una "misma fotografía tomada desde diferentes ángulos" (A. Gelin), en el sentido de que dispone-mos así de cuatro aspectos de un mismo objetivo histórico. La engañosa impresión de consistencia se disipa cuando se observa que las cuatro variantes del retrato de Moises no contienen casi ningún rasgo individual sino que son la reunión de temas legendarios, novelados o hagiográficos.

Leyenda, novela, hagiografía en la historia de Moisés

El episodio de Moisés abandonado, en su arca de papiro, a los bordes del Nilo pertenece, como se lo ha reconocido desde hace largo tiempo, al folklore universal. Es el tema de los humildes comienzos del héroe opuestos a su esplendoroso destino ulterior. Se ha comparado la exposición de Moisés con la del hijo de Kunti o Pritha, hija del rey, al cual su madre, según el *Mahabharata* debió abandonar después de haberlo dado a luz, en una canasta de mimbre impermeable, entregándolo a las aguas del Asva. Se cita también la historia de Trakhan, rey de la ciudad de Gilgit en el Himalaya; la de Perseo o Telefo en la leyenda griega, la de Rómulo y Remo en la leyenda romana, etcétera. La misma aventura había sido atribuida igualmente al gran rey Sharru-Kîn (Sargón el Antiguo), personaje perfectamente histórico que reinó sobre Akkad hacia 2850. Esta encantadora leyenda, muy cercana al episodio bíblico, ilustra la facilidad con la cual un héroe de la antigüedad podía pasar desde el plano de la historia al de la fábula. He aquí los comienzos de Sargón tal como el rey mismo los cuenta: "Sharru-Kîn rey fuerte, rey de Akkad. Mi madre era pobre; mi padre no lo he conocido. El hermano de mi padre habitaba la montaña. Mi ciudad era la ciudad de Azupiranu, que está situada al borde del Eufrates. Me concibió, mi madre, la pobre, ocultamente, me dio a luz y me puso en una canasta de caña, y con brea cerró mi puerta. Me abandonó al río que no me hundió. El río me llevó; hasta Akki, el libador de agua, me llevó. Akki el libador de agua, me tomó para servir en sus jardines. Durante mi servicio, la diosa Ishtar, por cierto, me amó. Cincuenta y cinco años yo ejercí la realeza . . ." La fuga y el matrimonio de Moisés recuerdan los episodios paralelos de Sinuhé, relatados, varios siglos antes de Moisés, en un cuento popular egipcio. El encuentro de Moisés con las siete hijas del sacerdote de Madian (*Éxodo*, II, 15 b-22) reproduce el de Jacob y de Raquel (*Génesis* XXIX, 2-10). Sobre todo el Moisés del Pentateuco está pintado en rasgos tan grandiosos que su personalidad humana desaparece casi por completo. Se ha observado muy justamente (Bennet) que aun episodios incidentales de la vida de Moisés que parecerían muy singulares y por lo tanto fruto de contingencias históricas, se revelan, si se los examina con mayor atención, como temas hagiográficos. Así, las objeciones que Moisés formula contra la

1. Merenptah: ¿el faraón del éxodo? Turín, Museo Egipcio.



1

1, 2. Bernardino Luini, El paso del Mar Rojo, *díptico. Milán, Brera* (Scala).



2

misión que le encarga Jahvé (*Éxodo* II, 11-III, 18) hacen pensar en las de Jeremías en circunstancias comparables (*Jeremías* I, 4-11) o aun en el reflejo de fuga que incita a Jonás a embarcarse hacia Tarsis en lugar de ir a Nínive (*Jonás* I, 1-4). La esposa y los hijos de Moisés desaparecen del relato bíblico que pronto se interesa sólo en las "funciones" que ejerce Moisés o en su sucesión. Cualquiera sea la historicidad del modelo, el retrato que nos propone de él el Pentateuco lo reduce a ser sólo justamente la personificación de una función. Moisés encarna el ideal israelita del rey y del profeta y toma probablemente de ese ideal el carácter de humildad que le atribuyen los *Números,* XII, 3: negar toda grandeza excepto la grandeza divina es el procedimiento mismo por el cual la Biblia define la piedad. En cuanto a la función de legislador que ejerce Moisés, permite atribuir a Dios las leyes israelitas.

Moisés autor y legislador. El Pentateuco

Si se ubican, en efecto, las fuentes del Pentateuco en la perspectiva temporal de su formación, se comprueba de inmediato que han corrido siglos entre la época de Moisés y el momento en que las tradiciones mosaicas fueron consignadas por escrito, por primera vez ,en la colección Jahvista. Después de haber mostrado de una manera irrefutable que Moisés no podría ser considerado como el autor del Pentateuco, el análisis crítico de la Biblia hace aparecer también que no se lo debe considerar como un autor en el sentido literario del término. Tal análisis le ha rehusado todas las composiciones, tales como el *Cántico del mar rojo,* el *Cántico de Moisés,* el Salmo 90 o el *Libro de Job,* que la tradición le atribuía.

Hecho mucho más grave, la idea de una "legislación mosaica" incluida en el Pentateuco, se desvanece también casi completamente a la luz de la historia del texto de las Escrituras. Casi todas las colecciones legislativas que se ha hecho entrar en los cinco primeros libros de la Biblia, postulan una sociedad e instituciones muy posteriores a la época mosaica. Hay acuerdo unánime en lo que concierne a las leyes deuteronómicas o las leyes sacerdotales. Sólo se sigue debatiendo la atribución de un número muy pequeño de textos tales como el *Libro de la Alianza* (*Éxodo,* XX, 24 - XXII, 19 = *E*) y los dos *Decálogos*: el Segundo Decálogo o Decálogo cultual (*Éxodo,* XXXIV, 10-26 = J) y el Primer Decálogo o Decálogo moral (*Éxodo,* XX, 2-17, y Deuteronomio, V, 6-21 = E[e]). En los tiempos modernos ha sido Goethe quien llamó la atención sobre la existencia de dos tradiciones en lo que respecta al contenido de las tablas de la Ley. Para el Decálogo moral, el texto que proporciona el *Deuteronomio* constituye sólo una versión levemente diversa respecto de la formulación del *Exodo.*

Un cierto número de críticos se esfuerza en la actualidad en mostrar que el Decálogo moral es anterior al Decálogo ritual y que es posible que haya sido redactado en la época mosaica, hasta por Moisés. Se sostiene también a veces el origen mosaico del *Libro de la Alianza.* Así se salvaría la realidad de una obra religiosa y legislativa propia de Moisés. Hay de hecho fuertes razones, cuya exposición imparcial se encuentra en S. Mowinckel o A. Lods, que siguen oponiéndose a semejante suposición. Estos textos conciernen a una sociedad sedentaria y agrícola o, en el caso del Decálogo moral, reflejan los ideales de los grandes profetas. Han sido concebidos, por lo tanto, largo tiempo después de la instalación de Israel en Palestina.

Otra particularidad inquietante de la tradición mosaica es la evolución que parece haber sufrido en el interior mismo de Israel. Los profetas anteriores al exilio, parecen, en efecto, observar una extraordinaria discreción respecto de Moises. Sólo Oseas (siglo VIII), entre los profetas del Norte; Miqueas (siglo VIII), Jeremías (siglo VII-VI) entre los del Sur, lo mencionan. Por otra parte, Oseas no lo nombra, mientras que Miqueas y Jeremías lo vinculan con Aarón y Miriam o con Samuel sin que parezcan acordarle una dignidad superior. Cuando evocan los orígenes de Israel y la edad de oro de las nupcias en el desierto, los profetas se refieren a la época mosaica, pero no a la persona de Moisés. En la época del exilio, el sacerdote y profeta Ezequiel, que está tan penetrado de las exigencias de la pureza levítica que resiste en su nombre a una orden divina, no menciona nunca ni "la ley de Moisés", ni a Moisés mismo. Entre los profetas posteriores al exilio las alusiones a la tradición mosaica son más numerosas, sin que sean, sin embargo, muchas más. Revelan una influencia deuteronómica o sacerdotal. Ninguno de estos textos hace de Moisés el fundador de la religión israelita. Sólo Malaquías (siglo V) y Daniel (siglo II) hablan de la "ley de Moisés".

En síntesis, parece a primera vista que los profetas ignoraban la tradición mosaica y que su concepción de Moisés no estaba afectada por la representación que se encontraba de él en el conjunto de los textos que abarcan el *Éxodo,* II - *Josué,* XXIV, 5. Mauricio Vernes, que estimaba que todos los textos del Pentateuco fueron redactados "sin excepción alguna en la época que siguió a la cautividad de Babilonia", resolvía la dificultad de una manera radical y escribía en forma bastante perentoria: "... en el conjunto de los libros históricos y proféticos considerados a menudo como los más antiguos documentos de la literatura judía, el nombre de Moisés sólo se pronuncia una cantidad muy pequeña de veces y... estos mismos libros ignoran la legislación del Sinaí. Por lo tanto, a los ojos de los autores de los Nebiyim (segunda parte de la colección sagrada hebrea), Moisés sólo era un personaje muy pequeño, y no llegará a ocupar el primer plano —y a acapararlo— sino a partir del día en que los escritores teocráticos, portavoces de las pretensiones de la clerecía, se hayan apoderado de este nombre totalmente secundario para construir en torno de él una maravillosa leyenda de historia y de legislación."

Formulada de esta manera, la tesis de Mauricio Vernes resulta excesiva en dos respectos. La fecha que este autor asigna a la redacción del Pentateuco es con seguridad baja y la tendencia a magnificar cada vez más la figura de Moisés es en realidad anterior al Código sacerdotal propiamente dicho. Parece no obstante indudable que la influencia creciente de la tradición mosaica y el carácter cada vez más sobrehumano reconocido a Moisés están vinculados con el Deuteronomista, cuya obra puede en ciertos respectos ser considerados como una prefiguración de la obra de los "escritores teocráticos" posteriores al exilio. Más aun que la preminencia de Moisés respecto de Aarón y Miriam que señalábamos más arriba, es notable esta clase de autonomía en la actividad legislativa que la fuente *D* atribuye a Moisés. Más aun que en Filón, La parte correspondiente a Dios y a Moisés parecen confundidas en la promulgación de las leyes. Es Moisés quien impone las sentencias y los preceptos de Jahvé en pasajes tales como *Deuteronomio,* VIII, 11; XI, 8, 22. En cuanto al Código sacerdotal, el Moisés que pone en escena anuncia más directamente aun que las fuentes precedentes la representación que el judaísmo se hará del héroe del *Éxodo* y por la cual éste escapará a la esfera de la humanidad pura y simple. En textos tales como *Éxodo,* IV, 1; VII, 1; XXXVI, 29, se apoyarán Jesús Ben Sirach o Filón para conferir a Moisés la jerarquía de los ángeles.

Así dice el *Eclesiástico*: "Le dio una gloria semejante a la de los Santos", es decir, de los ángeles. Según la *Asunción de Moisés,* éste preexistía al mundo como intermediario de la Alianza e intercesor de Israel. Según el testimonio de Flavio Josefo, los esenios honraron el hombre del Legislador más que todo luego del Nombre divino. Una blasfemia contra Moisés, igual que la pronunciada contra Dios, es pasible de condena a la pena capital.

Filón describe a menudo a Moisés en términos de Logos. Moisés es un intermediario o un conciliador del mundo. Pertenece casi a la categoría de lo que el lenguaje filosófico y religioso de los griegos llamaba los *dáimones* (espíritus o demonios). Los ángeles auditores del *Cántico de Moisés* se maravillan al notar que éste posee una ciencia musical semejante a la del sol, de la luna, el santísimo coro de las estrellas. Pero una vez comprobado este proceso de la casi divinización de Moisés, se deberá reconocer —y el argumento nos parece valedero contra otras teorías más modernas— que

Mauricio Vernes no hace ningún esfuerzo para explicar la razón que impulsó a los "escritores teocráticos" a apoderarse de este "nombre totalmente secundario". Nos parece que esto equivale a consentir en no llegar al fondo de las cosas, ya que se renuncia a elucidar los datos que han hecho posible la fortuna esplendorosa de un personaje tan oscuro. Pensar que esta fortuna sólo tuvo por ley la fantasía de los redactores sacerdotales sería aceptar como valedero, no sin cierta ligereza, un milagro.

En síntesis, el examen crítico de las diversas fuentes de la Escritura no permite ir más allá de las comprobaciones a las que nos conduce. Por lo menos, si se aborda en forma aislada la persona de Moisés, separándola del fondo sobre el cual se perfila. El relato bíblico contiene en verdad una multitud de detalles concretos concernientes tanto al cuadro histórico y geográfico de la tradición mosaica como a la persona de sus protagonistas. El examen de estos datos es absolutamente indispensable. En efecto, gracias a tal análisis estaremos en condiciones de apreciar de una manera más efectiva y concreta la historicidad de los episodios y, al menos indirectamente, del héroe de esta tradición, de su obra política y religiosa.

El fondo histórico: el nombre de Moisés

El nombre mismo de Moisés constituye un problema. La forma hebraica de este nombre es, según es notorio, Môsheh, y la Biblia (*Éxodo*, II, 10) propone acerca de él una etimología popular. Se sabe que según el relato de las Escrituras la hija del faraón da al futuro liberador de Israel el nombre de *Môsheh*, vinculando este vocablo con el verbo hebreo *mâshâh*: "sacar". Le dio el nombre de *Môsheh*, pues según ella dice "lo he sacado (*meshîtîhû*) de las aguas". Varias razones impiden tomar en serio esta explicación. Ante todo, la inverosimilitud de que haya que admitir que una princesa egipcia diera nombre hebreo a su hijo adoptivo. Por otra parte, la explicación que ella da haría esperar una forma pasiva que significara "retirado de las aguas". Ahora bien, la puntuación de *Môsheh* sugiera más bien un participio activo. Se ha buscado pues otra cosa. Algunos estudiosos que persistían en conservar una derivación semítica para el vocablo *Môsheh* han propuesto ver en el nombre de Moisés una denominación imaginada según la función o el papel histórico del héroe. Moisés habría sido "el que retira" (*Môsheh* entendido correctamente como un participio activo) a Israel de "la casa de servidumbre". Pese a la puntuación ya satisfactoria que esta segunda explicación permite reconocer en la forma *Môsheh*, es indudable que no tiene más valor que la de la princesa egipcia. El verbo *mâshâh* es de uso raro en hebreo, y no se hubiera imaginado por cierto un concepto tan aparentemente artificial y retorcido para designar a un salvador o un liberador.

Se ha vuelto entonces a la hipótesis de una derivación egipcia del nombre de Moisés, según la idea que ya habían tenido Filón (*De vita Moysis*, I, 4) y Flavio Josefo (*Antigüedades*, II, IX, 6, y *Contra Apión*, I, 31). Estos dos autores proponían, en efecto, interpretar la forma griega *Mōüsé* del nombre Moisés como un compuesto de las palabras coptas *mo* "agua" y *ushe* "salvado" o *moü* "agua" y *se* "tomado". Pero los egiptólogos competentes hacen observar que un nombre egipcio que significa "salvado del agua" se hubiera formado de una manera diferente. Se prefiera pues, desde Lepsius, pensar en el egipcio *ms* (*w*), *mes, mosu* que significa "el hijo" y que entra en Tutmós, Amennós, Ramsés, etcétera. Renán veía en el nombre de Moisés un hipocorístico de forma *Mosu* que se encuentra a veces en la onomástica egipcia. Se imagina también, en ocasiones, que la princesa egipcia había dado al niño adoptado un nombre teoforo egipcio del tipo de Tutmós ("hijo del dios Thoth") o de Ramsés ("hijo del dios Râ"), del cual Moisés habría hecho luego desaparecer el elemento teoforo para marcar su ruptura con el paganismo egipcio. La identificación de *Môsheh* con el vocablo egipcio *mes* (*w*), *mes, mosu*, no deja de ofrecer algunas dificultades de orden filológico; pero se trata de problemas menores y la opinión erudita reconoce hay generalmente que el nombre de Moisés tiene origen egipcio. Este hecho es de gran importancia y volveremos sobre él.

La familia de Moisés

Si el nombre de Moisés indica vinculaciones con Egipto, la filiación que le atribuye la Biblia es más difícil de interpretar. Como veremos, la tradición concerniente a la permanencia en Egipto de los *doce hijos* de Jacob es una generalización panisraelita, desprovista de historicidad literal. Sólo un pequeño número de clanes hebreos descendió a Egipto y sufrió allí la opresión. Se propone reconocer en estos inmigrantes a grupos que pertenecían a Joseph, Ephraím, Manassé, Simeón y ya que Moisés, nacido en Egipto, era considerado un levita, Leví. Esta presencia de Simeón y de Leví en Egipto se explica generalmente por el hecho de que el *Génesis* (XLX, 7) nos habla de la suerte que corrieron estas dos tribus después del atentado contra Sichem (XXXIV). Fueron dispersadas en Israel y llegaron quizás al Negeb, luego a Egipto, como parecería indicarlo el nombre de Simeón atestiguando sobre un óstrakon egipcio de la dinastía XIX. El origen levítico de Moisés se explicaría entonces perfectamente.

En realidad, no es cierto que las cosas sean tan claras. Es imposible, en efecto, que la genealogía levítica asignada a Moisés sea una armonización de origen sacerdotal. En un texto como el del *Éxodo*, IV,

En las páginas centrales:

Tintoretto, Moisés hace surgir agua de la roca (*frag.*). *Venecia, Scuola di San Rocco* (Scala).





14, no es seguro que el título de Levita que lleva Aarón sea un gentilicio y no un título que indica la función del personaje.

La misma cuestión se plantea acerca de la calidad levítica de Moisés. Se ha propuesto considerar que Moisés pertenecía en realidad, desde el punto de vista étnico, a Efraim. Por cierto que un pasaje del libro de los *Jueces* (XVIII, 30) nos dice que descendientes de Moisés eran levitas para la tribu de Dan, pero textos vecinos como *Jueces*, XVII, 7, 9, muestran que el término Levita podía indicar sólo un estado y no una pertenencia tribal, puesto que el joven levita de Mica era "de Belén de Judá, de la familia de Judá". Sobre todo, las inscripciones mineanas de el-Ola al sudeste de Madian, en Arabia, incluyen los términos *lw'* y *lw't* para designar al sacerdote y a la sacerdotisa del dios Wadd. Pese a las incertidumbres que señala Ricciotti podría ser que hubiera aquí una indicación de la mayor importancia sobre el origen "madianita" de lo que debía llegar a ser la tribu sacerdotal israelita y sobre las vinculaciones que habrían existido originariamente entre la religión de Madian y el culto nacional de Israel. Volveremos sobre este punto. Basta por el momento señalar en qué medida, cuando se volvió hereditario el sacerdocio israelita, resultó difícil elegir entre la función sacerdotal y la pertenencia tribal, o si prefiere, comprender que la Biblia pueda calificar de Levitas a personajes que no pertenecían a la tribu de Levi. Las vacilaciones de ciertos manuscritos (como el manuscrito de los Setenta conservado en el Vaticano) o de ciertas versiones, como la Peshitta, a propósito de Jueces, XVIII, 7, son perfectamente significativas.

Otro indicio de los lazos que habrían existido entre el grupo de donde surgió Moisés y los madianitas, es el nombre que la Biblia (*Éxodo*, IV, 20; *Números*, XXVI, 50) menciona para la madre de Moisés. Jochebed o, según la puntuación de los Setenta, Jochâbed es un nombre teoforo formado con Jahvé. El hecho no deja de resultar sorprendente si se piensa en las declaraciones explícitas del *Éxodo*, VI, 5: "Yo he aparecido a Abraham, a Isaac y a Jacob como El Shaddai y por mi nombre de Jahvé no fui conocido por ellos." Como se ha visto, los textos que indican el nombre de los padres de Moisés pertenecen al estrato sacerdotal (*P*) del Pentateuco y se ha propuesto considerar que tales precisiones no tienen ninguna historicidad. Si tal fuera el caso, se tendría un ejemplo, en el interior mismo de la Biblia, de un procedimiento que debía ser familiar a los autores de los midrashim judíos. Pero se niega de ordinario que haya aquí una invención del redactor sacerdotal y se supone que el nombre de Jahvé era conocido con anterioridad, por lo menos en la tribu de Levi.

Moisés y Madian

La propuesta de Ricciotti, de entender por tribu de Levi "la tribu laica de Levi", indicaría algo totalmente distinto si se aceptara ver en los levitas presentes en Egipto no una tribu propiamente dicha sino una corporación profesional. Los levitas de la época mosaica habrían sido, en efecto, hebreos de origen queneo y, más precisamente, miembros de la casta de sacerdotes que servía en el santuario de Cadesh, que volveremos a encontrar más adelante. El significado de Cadesh, "santuario", subraya por sí solo la importancia religiosa de la localidad.

Los queneos constituían una rama del grupo de tribus árabes de Madian. Diversos textos de la Escritura atestiguan la existencia de vínculos religiosos y políticos muy estrechos entre los queneos e Israel. El libro de los *Jueces*, I, 16, llama queneo al suegro de Moisés y menciona el establecimiento de sus descendientes en Judá, junto con el pueblo. *Jueces*, IV, 11, precisa que se trata de Hobab el queneo que, recordamos, había guiado a los israelitas por el desierto (*Números*, X, 29-32). La heroína Jael es la mujer de Heber el queneo, que se había separado de los otros hijos de Hobab aunque continuaba como ellos viviendo en una tienda en lugar de llevar una vida sedentaria (*Jueces*, VI, 11, 17; V, 25).

Saúl perdona, en recuerdo de la subida de Egipto, a los queneos establecidos en medio de Amalec (I Samuel, VX, 6). Ahora bien, Jahvé parece haber sido desde hace tiempo inmemorial la divinidad particular de los queneos. Los primeros sacrificios que se le ofrecen en el campamento de Israel son los realizados por iniciativa del sacerdote queneo Jetro. El antiguo epónimo de la tribu, Caín, está marcado con el signo que hace de él propiedad de Jahvé. En el siglo xx serán también los recabitas, probablemente de estirpe quenea, los que encarnarán en medio de Israel los ideales jahvistas en toda su pureza.

Para explicar una influencia quenea anterior al matrimonio de Moisés, que parecería atestiguada por el nombre teoforo en Jahvé de Josehebed, H. H. Rowley supone que Moisés provenía de un grupo israelita vinculado por matrimonios intertribales con los queneos. Así, habrían podido penetrar nombres queneos en "hogares levíticos" y aparecer como designaciones tradicionales en familias que no practicaban el culto de Jahvé. Moisés habría tenido entonces sangre quenea por parte de su madre y sería, por así decirlo, totalmente natural que en la ocasión en que se vio obligado a exilarse luego del asesinato del egipcio, se hubiera refugiado (más o menos de la manera en que lo hace Jacob por temor de Esaú, cuando huye a refugiarse junto a su tío materno) en la región en que su madre tenía vinculaciones, en Madian, zona que se coincide hoy en situar en el noroeste de Arabia, al este del golfo de Acaba. Es allí donde habría tenido la revelación de Jahvé.

Moisés y el Egipto

No existen otros documentos, aparte de las tradiciones israelitas, acerca de la admisión de los hebreos en Egipto, su permanencia en ese país, la opresión que allí sufrieron y su liberación bajo la guía de Moisés. Las únicas fuentes de origen *aparentemente* egipcio que relatan la historia de los israelitas son las versiones del *Éxodo* que dan Hecateo de Abdera, contemporáneo de Alejandro Magno y el sacerdote egipcio Manetón (hacia 250, en Flavio Josefo *Contra Apión*). Este último propone dos explicaciones del Éxodo. Según una de ellas, la salida de los israelitas de Egipto se confunde pura y simplemente con la partida de los hicsos, los cuales, luego de haber cedido al término de negociaciones pacíficas su capital Avaris a los faraones de Tebas, se retiraron de Egipto y marcharon a fundar Jerusalén. Según otro relato, los israelitas provendrían de unos 80.000 leprosos que el faraón Amenofis, con el propósito de purificar el país, relega al este del Nilo y condena a trabajar en las minas, y luego autoriza a instalarse en Avaris, la capital de los hicsos, que había quedado desierta después de la partida de los Reyes Pastores. Un sacerdote de Heliópolis, leproso él mismo y llamado Osarsef u Osarsif, organiza allí a sus compañeros y les da leyes monoteístas por las cuales aprenden a despreciar a los dioses y a los animales sagrados. Hecho esto, los leprosos llaman en su ayuda a los hicsos de Jerusalén que penetran en Egipto con un ejército de 200.000 hombres y obligan a Amenofis a retirarse a Etiopía y a entregar temporariamente el Egipto a las devastaciones que les infligen los leprosos y los hicsos. Un retorno ofensivo del monarca egipcio permite arrojar a unos y otros hasta Palestina. Osarsif había cambiado su nombre por el de Moisés, aliándose con los hicsos.

Este extraño relato no ha recibido, en general, crédito alguno entre los estudiosos modernos. Parece que combina recuerdos propiamente egipcios, concernientes a la dominación de los hicsos con detalles tomados de la Biblia y caricaturizados. La alusión al carácter sacrílego del monoteísmo israelita lleva la marca, como lo observa justamente A. Lods, de la época alejandrina y de los antisemitas de la capital helenística de Egipto. En cuanto al detalle de los "apestados", proviene de la manera ordinaria en que los egipcios designan a los invasores hicsos. En fin, el nombre de Osarsef sólo sería el de Joseph en el cual se habría reemplazado por el nombre de Osiris (Osar) la sílaba inicial Jo tomada por el nombre de Jahvé

Hay que notar, sin embargo, que no se puede rechazar tajantemente la cuestión relativa a las relaciones que habrían existido entre

los hicsos y los hebreos. Es seguro que los hebreos no deben identificarse pura y simplemente con los conquistadores asiáticos, de origen étnico mal definido, que constituyeron en Tanis-Avaris, en el Delta, las dinastías XV y XVI (1800-1850). Los relatos bíblicos no presentan nunca a los inmigrantes israelitas como conquistadores sino como extranjeros tolerados y luego oprimidos. Sin embargo, los estudiosos se inclinan en general a pensar que el establecimiento de los hebreos en Egipto, tal como se refleja en la historia de José, ocurrió en vinculación con la dominación con los Reyes Pastores. Se supone que los hicsos, favorables a sus congéneres asiáticos, autorizaban de buena gana la instalación en Egipto de clanes venidos de Asia y recurrían a los servicios de los altos funcionarios asiáticos. Los hebreos serían los restos de esta población asiática, que quedaron en Egipto después de la catástrofe de los hicsos. El odio implacable que las depredaciones de los hicsos había suscitado en Egipto contra los asiáticos, explicaría que después del rey hicso favorable a José, se hubiera entronizado a un nuevo rey (autóctono) que no lo había conocido. La opresión que tuvieron que sufrir los hebreos tendría entonces su contrapartida en el "drama de Avaris" y en el cambio dinástico que fue su conclusión. Pero todo esto sigue en el dominio de la hipótesis y postula una cronología larga de la permanencia de los israelitas en Egipto. No menos problemático sigue siendo la identidad de los *ᶜaperu* o *ᶜapiru*, que testimonian los textos egipcios de la dinastía XVIII a la XX. Este vocablo parece designar a una población extranjera sometida a Egipto y que los documentos nos muestran establecida en Canaán o en Egipto, donde los *ᶜaperu* son sometidos a trabajos forzados, de vendimia, en las minas y las construcciones, pero también se desempeñan como soldados y funcionarios.

La equivalencia de su nombre con el de los hebreos, luego de haber sido muy discutida, parece hoy de nuevo considerada al menos como posible. La designación de hebreos, cuya etimología sigue hoy sin esclarecer del todo, podía aplicarse a grupos congéneres de los israelitas y no era originalmente intercambiable con el nombre de Israel. Tanto es así que hoy se tiende a ver en estos *ᶜaperu* si no a los nómades israelitas mismos, por lo menos a grupos de hebreos de origen étnico mezclado y de status social y económico diferente. Podían corresponder a la "multitud mezclada" que sube desde Egipto con los israelitas. Por otra parte, no todos los *ᶜaperu* se fueron de Egipto, lo que explicaría que haya persistido la mención de éstos en esa zona largo tiempo después del Éxodo, bajo el reino de Ramsés IV. A fines del siglo pasado se descubrieron entre las ruinas de la capital de Ekhnatón las *Cartas en el-Amarna*, es decir, cartas escritas (en tablillas de arcillas y en caracteres cuneiformes, pero en lengua cananea), por reyezuelos cananeos a su protector, el soberano de Egipto, para solicitarle ayuda contra bandas que ellos designan con el nombre de habiru y cuyos ataques ponen en peligro a sus Estados. Después de numerosas y largas discusiones se admite en la actualidad para los habiru la misma posibilidad que para los *ᶜaperu* de designar a los hebreos, pero no sin embargo a los israelitas que se supone conquistaron Canáan bajo la conducción de Josué. Fuera de estas fuentes de interpretación espinosa, conviene mencionar los textos de Seti I y de Ramsés II, así como las listas geográficas de las pilastras de Karnak situadas en la época de Tutmosis III, hacia 1470, y en las cuales se mencionan victorias obtenidas por el faraón sobre Joseph-el y Jacob- el. Aunque no es cierto que estas dos designaciones tengan una vinculación real con la historia de los israelitas, puesto que los nombres de Joseph y de Jacob no son de origen israelita, en la estela de Menephtah, aparece el nombre mismo de Israel para designar no una región sino una población de Canaán. El monumento celebra la campaña que este faraón emprendió contra Palestina y declara que Israel (*Israilu*) "está destruido y ya no tiene simiente".

En resumen, las fuentes egipcias no nombran nunca a Moisés ni atestiguan explícitamete la presencia de los israelitas en Egipto. Ignoran el Éxodo tal como lo relata la Bibilia. No habría que concluir por ello, sin embargo, como se lo ha hecho a veces, que los relatos de la Escritura concernientes a la permanencia de los israelitas en Egipto están desprovistos de toda historicidad. En primer lugar, tal como se lo ha notado a menudo, las tradiciones populares no tienen por costumbre *inventar* episodios tan poco gloriosos para los antepasados nacionales, como lo es la servidumbre. Por otra parte, observamos sobre todo que los relatos de las Escrituras, cuando se los compara con los datos de la egiptología, ,aparecen por lo menos como muy verosímiles. Se han señalado por cierto algunos anacronismos en la historia de José. El Egipto que ésta refleja es el de los siglos X o IX época en que Israel vivía en Canáan bajo el régimen monárquico. Así, el nombre egipcio de Joseph (*Génesis*, XLI, 45) y el nombre de Putifar (*Génesis*, XXXVII, 36 y XLI, 45) son de un tipo morfológico que aparece a fines de la dinastía XX (1200-1085) y no llega a ser de uso corriente sino en la época de la dinastía XXII (950-730). El título de faraón, que era propiamente el nombre del palacio real, sólo designó al rey mismo a partir de la dinastía XVIII. La región de Gosén es calificada en *Génesis* XLVII, 11,, de "tierra de Ramsés" por una anticipación evidente. Pero dicho esto, todas las particularidades de orden geográfico o económico, todos los rasgos correspondientes a costumbres que el narrador bíblico menciona respecto del Egipto, corresponden bastante fielmente a la realidad. La más significativa y general de estas convergencias es la que permite situar la migración de Jacob (*Génesis*, XLVII) en la corriente general de la inmigración asiática a Egipto. El Delta había sido en todas las épocas un polo de atracción para los beduinos asiáticos que, impulsados por el hambre o por enemigos, eran autorizados a pastorear temporariamente en las tierras egipcias. Tales prácticas están ya atestiguadas por documentos de las dinastías IX y X (2360-2160). Una pintura de la tumba de Horemhotep III, de Beni Hassán representa a una caravana de beduinos conducidos por un jefe de clan, de nombre Abisay, que solicitan ser admitidos en Egipto, hacia 1900. En la tumba del rey Horemheb (1345-1321), en Saqqarah, se ve a un grupo de asiáticos que solicita la hospitalidad hereditaria de los egipcios. El faraón les asigna un territorio que no deben exceder. Por último, poseemos el relato de un oficial que es guardia fronterizo bajo Menephtah (1233-1224), que señala que ha autorizado el paso de beduinos (sasu) de Edom a los pantanos de Pitum, donde podrán permanecer ellos y su ganado.

La elevación de José, llegado a visir del faraón, es también un hecho del todo verosímil. Tiene por contrapartida la dignidad y las elevadas funciones de ciertos funcionarios de origen asiático en diversos períodos de la historia egipcia, atestiguadas por distintos descubrimientos arqueológicos. El más conocido de estos funcionarios asiáticos es Janhamu, que en la época amarniana dirigía el Departamento de Asuntos Asiáticos en la cancillería egipcia. El rey cananeo de Jerusalén Abdi-Hipa, en la correspondencia enviada a Akhet Atón, capital de Ekhnatón, lo acusa de favorecer secretamente las iniciativas de los habirus en Cannaán. Se ha propuesto a veces reconocer en este Janhamu al mismo José.

En cuanto a las región de Gosén, donde el clan de Jacob fue autorizado a instalarse, su nombre no se encuentra en ningún documento egipcio. Pero las investigaciones arqueológicas que se han realizado desde fines del siglo pasado, han permitido mostrar con verosimilitud que ese territorio comprendía el Wadi Tumilât, valle que se extiende de oeste a este de Zagazig, cerca de la antigua Bubastis, hasta el lago de Timsah (Ismailía). La ciudad de Pitom o "templo del dios Atón" (*Exodo*, I, 11) estaba situada en este valle semidesértico en el lugar que actualmente se llama Tell Artabi o Rotab. En cuanto a la ciudad llamada Ramsés (*Exodo*, I, 11) se encontraba, fuera del Wadi Tumilât, en la desembocadura de la rama pelusíaca del Nilo. Era la antigua capital de los hicsos, Avaris, antiguamente Sin o Sain. Fue reconstruida sobre sus ruinas por los faraones de la dinastía XVIII y por Ramsés I, y luego transformada por

Ramsés II que hizo de ella una metrópoli magnífica, lugar de su residencia y "ciudad almacén" para sus expediciones a Asia. Avaris llevó entonces el nombre de Pi-Ramsés antes de retomar su antiguo nombre de Sin, del cual es traducción su designación griega de Pelusa, "la barrosa".

Es la necesidad de procurarse la mano de obra necesaria para estos grandes trabajos lo que habría incitado al faraón constructor a utilizar a los beduinos que pastoreaban en la región de Gosén, separados de la población egipcia pero asimilados no obstante hasta cierto punto a Egipto, como lo muestran los nombres egipcios de Pinchas, Hofni, Futiel, Moisés, Hur, Aarón, que se encontraban entre ellos.

M. Noth subraya muy justamente el carácter concreto y la gran precisión de detalle que contiene la narración de la Escritura en lo que respecta a los trabajos forzados a los que fueron sometidos los israelitas en Egipto. La pintura de un trabajo de fabricación de ladrillos, que se encuentra en la tumba de un ministro de Tutmosis III, proporciona una ilustración perfecta de la descripción bíblica. Bajo Ramsés II, diversos textos egipcios mencionan los duros trabajos de los *ᶜaperu* ocupados en construir la fortaleza de Ramsés y la casa del Dios Râ de Ramsés, el bienamado de Amón.

Moisés y el Exodo

Estamos pues autorizados a afirmar que los datos que conciernen en la Biblia a la experiencia que los clanes israelitas habrían tenido en Egipto, se basan sobre recuerdos auténticos mezclados con muchas ampliaciones fabulosas. Pero se discierne a veces, aun en medio de la relación de un milagro, un núcleo de realidad. El milagro puede tener entonces una intención etiológica, como ocurre en el caso de las diez plagas, cuento por el cual el narrador parece querer atribuir el origen de las enfermedades infecciosas particularmente frecuentes en Egipto (*Deuteronomio*, VII, 15) o de otros fenómenos naturales particulares del país, al castigo divino por la opresión de los israelitas. En otros casos, la ampliación milagrosa procede de la incapacidad en que se encontraba el narrador de explicar racionalmente la realidad. Así, durante la permanencia en el desierto, el episodio de las codornices y el maná (*Exodo*, XVI, 13-36; *Números*, XI, 31-35) tendría por origen una particularidad de las migraciones primaverales de las codornices que señalan autores antiguos y, por otra parte, la secreción del tamarindo, cuya corteza es picada por un insecto, la *gossyparia mannipara*. Los árabes de la península de Sinaí recogen todavía hoy algunos kilogramos de este maná que desde la antigüedad un Flavio Josefo o un san Ambrosio habían vinculado con el producto descripto en la Biblia. El paso del mar Rojo mismo, por más difícil que sea de explicar, debe conservar el recuerdo de una travesía por un vado, favorecida por circunstancias reales cuya naturaleza resulta perceptible en medio de los embellecimientos épicos en la narración jahvista, la más antigua.

Si bien se cree saber que el sacrificio de la Pascua, que los israelitas quieren ofrecer en el desierto (*Exodo*, III, 18; V, 3; VIII, 23) —exigencia que constituye el primero de los acontecimientos que conducirán al Exodo—, corresponde al sacrificio de los neonatos del ganado entre los antiguos nómades semíticos, las circunstancias del Exodo mismo siguen rodeadas de espesas tinieblas.

Cronología del Exodo

La biblia no indica el nombre ni del faraón que oprimió a los hebreos (*Exodo*, I, 8) ni de aquel con que chocó Moisés (*Exodo*, X-XIV). Tanto es así que la cronología del Exodo sigue siendo conjetural.

Ciertos historiadores, fundados sobre la información proporcionada por I *Reyes*, VI, 1, pasaje según el cual la fundación del templo de Salomón tuvo lugar 480 años después del Exodo, sitúan este último en el siglo xv, bajo la dinastía egipcia XVIII. El faraón constructor del período de la opresión sería Tutmosis III (1501-1447) y el faraón del Exodo Amenofis II (1447-1420). Esta datación alta permite vincular el Exodo con la expulsión de los hicsos y situar la invasión de Canaán en el período amarniano, cuando el poder egipcio en Asia era de una particular debilidad. Pero el número de 480 años no tiene valor histórico alguno y todo el cómputo reposa, por lo tanto, sobre bases frágiles. Se baja pues generalmente la fecha del Exodo de la dinastía faraónica XVIII a la XIX. Según la opinión más difundida, el faraón constructor habría sido Ramsés II (1292-1225) y el faraón del Exodo, Menephtah (1225-1215). Pero también esta teoría tropieza con ciertas dificultades. Como lo hace notar A. Lods, Ramsés II ha embellecido las ciudades de Pitom y de Ramsés más bien que construirlas. Es pues posible que los hebreos hayan trabajado en la construcción de estos lugares con anterioridad a Ramsés II, aunque el relator al que se debe la tradición ha designado a Pi-Ramsés con el nombre que esta ciudad llevaba en su época, por una anticipación parecida a la que hemos señalado para el nombre de "tierra de Ramsés" empleado en la época de José. Por otra parte, la arqueología cree encontrar huellas de la invasión israelita de Palestina desde mediados del siglo xiii. Algunos estudiosos, preocupados de respetar los datos bíblicos relativos a una permanencia prolongada en el desierto y a una lenta conquista de la Transjordania que llega hasta la presencia de los israelitas en Canaán, atestiguada según ellos por la estela de Menephtah, han creído necesario reconocer al faraón constructor en la persona de Seti I (1314-1292), (monarca que había retomado una política asiática enérgica y que, igual que Ramsés II, había emprendido grandes trabajos en el Delta) y en Ramsés II, al faraón del *Exodo*.

Duración de la permanencia en Egipto

Más espinosa todavía es la cuestión de la duración de la permanencia de los israelitas en Egipto. Según el *Exodo*, XII, 40, los hijos de Israel permanecieron en Egipto durante un lapso exacto de 430 años. Pero el texto samaritano, los Setenta y la Itala incluyen en este número la duración de la permanencia de los patriarcas en Canaán, o sean 215 años. Se debería entonces considerar, según la tradición alejandrina, que la permanencia en Egipto duró igualmente 215 años. Parecería que esta permanencia hubiera sido mucho más breve todavía. Como lo hace observar A. Lods, la tradición israelita bajo su forma más antigua no postula sino la duración de dos generaciones (*Exodo*, I, 6-8), o sea alrededor de 58 años. Según el *Génesis*, XV, 16, los israelitas deben sufrir la opresión en Egipto durante cuatro generaciones, o sea entre 100 y 160 años. La genealogía del *Exodo*, VI, 16-20 con la tradición del *Génesis*, ya que Leví, que bajó a Egipto con Jacobo, tuvo por hijo a Quehat, por nieto a Amram y por biznieto a Moisés. Una duración corta explicaría, por otra parte, mucho mejor que la hipótesis de una servidumbre secular, el empeño con que los israelitas se esforzaron por reconquistar una libertad de la que guardaban todavía un recuerdo muy vivo.

Los participantes en el Exodo

En cuanto al número de los israelitas que intervinieron en la salida de Egipto, conviene también reducir aquí drásticamente las cifras que da la Biblia. En efecto, tomados al pie de la letra, los informes que proporcionan textos tales como *Exodo*, XIII, 37, 38; XXXVIII, 26; *Números*, I, 46; II, 32; XI, 4 21; XXVI, 51; *Josué*, VIII, 35, postularían una caravana de emigrantes de más de 2.500.000 personas. Un efectivo tal hubiera hecho imposible la travesía del mar Rojo en una sola noche y planteado, más allá del istmo, problemas de reavituallamiento insolubles. Además, la debilidad del destacamento egipcio lanzado en persecución de los hebreos y el hecho de que en la época de los jueces el total de la población israelita debía ser inferior a quinientos mil hombres, han impulsado a los críticos a proponer para el Exodo un efectivo que varía entre 2.000 a 25.000 personas.

El paso del Mar Rojo

Este famoso episodio suscita también los problemas más difíciles. Es imposible, en efecto, localizar con precisión las etapas de los israelitas desde Ramsés hasta el "Mar". El lugar mismo en que ocurrió la travesía no está precisado en el Pentateuco y sigue rodeado de una sombra misteriosa. Sin embargo, se han presentado diversas hipótesis fundadas sobre la extensión que tenía el



1

1. Nicolás Poussin, Los hebreos recogen el maná en el desierto. *París, Louvre* (Scala).

mar Rojo hacia el norte en la época del Exodo. Ahora bien, está demostrado que en las dinastías egipcias XVIII y XIX el mar Rojo comunicaba mediante una ancha laguna con los Lagos Amargos o aun con el lago de Timsah. El descubrimiento por el arqueólogo J. Clédad, en Abu Hassán, de un fortín-templo que lleva los nombres de Seti I y de Ramés II y destinado verosímilmente a proteger la ruta que seguían los egipcios para dirigirse a la península sinaítica, ha hecho identificar con la religión de este monumento el lugar de la última etapa de los hebreos antes de la travesía del mar Rojo: Migdol (*Exodo,* XIV, 2), "la Torre" que sería la designación de esta obra. El punto de pasaje estaría entonces situado en la altura de Abu Hassán. Los hebreos habrían utilizado uno de los vados del pequeño lago Amargo, cerca de su punta meridional actual. Pero como resulta de los trabajos del comandante Bourdon, se ofrecía otro vado más al sur, todavía utilizado hoy, y ubicado en el lugar donde se encuentra el vado de Suez entre Telle Colzum y la actual ciudad de Suez. Ciertos estudiosos prefieren localizar allí el lugar de la travesía. Otros, por el contrario, lo sitúan más al norte, en la sede del Serapeum que separa los Lagos Amargos del lago Timsah. Lo esencial es, como escribe A. Mallon, "no acumular las inverosimilitudes haciendo retroceder sin motivo del pasaje hacia el sur, más allá de la Suez actual".

En cuanto al acontecimiento mismo del paso del mar, cuya historicidad no podría ponerse en duda y que constituye un suceso capital en la historia de Israel, es necesario, a falta de certeza, imaginarlo como una simple operación de policía que resultó mal para sus protagonistas egipcios. Como hace observar M. Noth, fundándose sobre el *Exodo,* XIV, 5, parece que el comienzo del éxodo haya consistido en la fuga de un grupo —de mediana importancia numérica— de siervos hebreos que habrían abandonado su trabajo y residencia sin preocuparse de obtener el asentimiento de sus dueños egipcios. Así se explicaría el cambio de solicitud del faraón en *Exodo,* XIV, 5 y su decisión de lanzar una división de carros en persecución de los fugitivos. M. Noth tiene probablemente razón al subrayar que de la formulación de la fuente *J* (*Exodo,* XIV, 6-7, 9 a) y de la fuente *P* (*Exodo,* XIV, 8, 9 a^b) no resulta claramente que el faraón haya dirigido la persecución en persona. Y menos todavía, de *Exodo,* XIV, 23, 26, 28; XV, 4, que haya penetrado en el vado y perecido con sus tropas. Ninguno de los documentos que informan tan completamente sobre los soberanos del Nuevo Imperio, menciona nada semejante. Al contrario, la catástrofe, por así decir, anónima de una división de carros podía considerarse como un incidente militar menor cuyo recuerdo no merecía ser perpetuado.

La manera en que se realizó la travesía la sugiere sin duda, como hemos observado ya, la fuente Jahvista que relata que un fuerte viento del este que sopló durante toda la noche dejó el mar seco (*Exodo,* XIV, 21). Esta narración postula que las aguas del vado fueron en parte rechazadas hacia los Lagos Amargos y en parte hacia el sur (en la hipótesis de un itinerario meridional del Exodo), y formaron un pasaje temporario a pie seco, pero bastante ancho como para inducir al batallón egipcio de carros a arriesgarse por él. El pánico de los egipcios que fue, según parece, la causa esencial del desastre, debe haber comenzado con las dificultades que los vehículos militares debieron experimentar para circular sobre un terreno empapado (cf. *Exodo,* XIV, 25). El retorno de las aguas aumentó sin duda la confusión y arrastró a las tropas reales fuera del pasaje vadeable. En cuanto a Moisés, hasta M. Noth admite hoy, según parece, que ha desempeñado un papel en la fuga de los hebreos de Egipto. M. Noth funda su opinión sobre el hecho, cuya importancia señalábamos más arriba, de que el nombre del liberador de los hebreos sería un nombre egipcio.

Moisés y la permanencia en el desierto

¿Tenía Moisés la intención de conducir a los hebreos a la tierra de Canaán? Nada es más inseguro. La "historia santa" de un viaje concertado claramente desde el comienzo, hacia una tierra que habría sido prometida a los Padres desde siempre; la duración de los cuarenta años pasados en el desierto, explicada por el castigo de una generación recalcitrante, son otras tantas justificaciones racionales imaginadas *a posteriori,* en la época real, cuando Israel era un pueblo numeroso y potente, para explicar singularidades de la permanencia en el desierto que se habían vuelto ininteligibles. En realidad, según ya hemos dicho, era una población de débil importancia numérica, para la cual, según el *Exodo,* I, 15, bastaban los servicios de dos parteras en todo y por todo, la que había logrado llegar a las estepas de Arabia. Esa población encontró allí, con la libertad, su habitat primitivo. Nada indica que los hebreos hayan tenido al comienzo en vista otra cosa. Su reivindicación inicial no estipulaba sino un sacrificio que había que ofrecer en el desierto. Y es probable que después de la salida de Egipto ellos subsistieran largo tiempo diseminados en vastas extensiones, según las necesidades de agua y pastoreo, en grupos muy restringidos, en torno de un centro de reunión.

Los itinerarios de la permanencia en el desierto y las listas de etapas que nos ha conservado la narración bíblica son contradictorias y proceden muy a menudo de sistematizaciones posteriores. Son muy difíciles de interpretar. Lo que resulta claro, por lo menos, es una contradicción de las fuentes en cuanto al destino inmediato del viaje por el desierto o, si se prefiere, respecto del primer centro de reunión de los hebreos. Según el *Exodo,* XV, 22 - XIX, 2 los fugitivos se dirigieron al comienzo hacia la "montaña de Dios" que *J* y *P* llaman Sinaí y *E* y *D* Horeb. Irradiaron luego, y durante un tiempo mucho más considerable, en torno del oasis de Cadesh (hoy Aïn Cudeis). Esta última ciudad, situada en el cruce de las grandes rutas caravaneras entre Egipto y Canaán, posee cuatro fuentes principales de agua que brotan de la roca y alimentan un arroyo de riberas fértiles. Son aún visibles vestigios de obras y de habitaciones que remontan a época muy antigua. Cadesh, propicia a la cría de ganado y también, en cierta medida, a la agricultura, se prestaba en forma excelente para constituir el corazón de la confederación de los grupos hebreos.

La importancia de Cadesh ya no aparece netamente en el relato bíblico actual, que concede el primer lugar a la tradición del Sinaí. Pero ciertos indicios hacen pensar que al comienzo las cosas eran de otro modo. Parece, en efecto, que según una forma más antigua de la fuente *J,* los hebreos, luego del Paso del Mar, se dirigían directamente a Cadesh. En tal caso, repetimos, sería más lógico suponer un pasaje del mar al norte del istmo de Suez. Así, el milagro de las aguas de Meriba (*Exodo,* XVII, 1-7) que ocurre en Cadesh, parece venir inmediatamente después del texto del *Exodo,* XV, donde se dice que los israelitas, luego del paso del mar, carecen de agua al cabo de tres días de marcha por el desierto. Igualmente el itinerario seguido comúnmente por las codornices en sus migraciones, induce a buscar al norte de la península sinaítica el teatro del episodio descripto en *Exodo,* XVI, 12 y sigs. (*P*) y *Números,* XI, 31-34 (*J*). Es también en la región de Cadesh donde Amalec ha debido de librar batalla para disputar a los hebreos la posesión de los pozos de agua. Kedorlaomer y sus aliados baten a los amalecitas en todo su territorio, en En-Mispaht, que es Cadesh. La indicación jahvista, según la cual los hebreos habrían llegado a las aguas de Meriba tres días después de la travesía del mar, es sobre todo lo que nos hace pensar que es en Cadesh donde querían ofrecer, a tres días de marcha por el desierto, su sacrificio solemne a Jahvé (*Exodo,* III, 18; V, 5; VIII, 23). Y los episodios de las codornices, de Amalec y de Meriba, actualmente intercalados entre el paso del mar y la llegada de los hebreos al Sinaí, son narrados nuevamente en el período en que, después del Sinaí, los israelitas permanecen en Cadesh (*Números,* XI, XIV, 43, 45; XX). Por último, en el *Exodo,* XV, 25, se dice de Cadesh, poco después del paso del Mar: "es allí donde él le impuso un Estatuto y un derecho", texto del cual se podría deducir que la ley fue dada no sobre el Sinaí, sino en Cadesh.

Parece entonces que en la trama del Pentateuco actual se han mezclado dos tradiciones originariamente independientes: una concerniente a la salida de Egipto y la travesía milagrosa del Mar con, eventualmente, la instalación en las inmediaciones de Cadesh; y la otra, probablemente más antigua y desvinculada en su origen del *Exodo*, relativa a la visita que algunos clanes hicieron al Sinaí. Si el relato de esta visita contiene, igual que la relación de la salida de Egipto, un indudable núcleo histórico, el sitio donde tuvo lugar la inolvidable visión sigue siendo aun hoy, pese a todos los esfuerzos, un aspecto rodeado de muchas incertidumbres.

La teofanía

La tradición localiza al monte Sinaí (nombre que aparece en las fuentes más antiguas) en la extremidad meridional de la península sinaítica, en el macizo granítico denominado Tûr Sînâ (Montaña de Sina), ya sea en el Djebel Mûsâ (la montaña de Moisés), en el centro, con un pico septentrional, el Ras-es-Safsâf (2.112 m) y un pico meridional de 2.224 m, ya sea más al norte, en Djebel-Serbâl (2.052 m), antiguo lugar de peregrinaje, tal como lo testimonian diversas inscripciones rupestres, las más antiguas de las cuales podrían remontarse al siglo II antes de nuestra era. Pero estas localizaciones sólo están atestiguadas a partir de la época bizantina. La tradición conservada en el Convento de Santa Catalina, construido al pie del pico meridional del Djebel Musâ, y según la cual el nombre "Horeb" correspondería al Ras-es-Safsâf y el de "Sinaí" al pico meridional, no ofrece ninguna garantía mayor. Notemos sin embargo que la localización de la montaña de Dios en la península sinaítica parece cuadrar con el punto de vista de las fuentes *P* y *E*. Para la tradición *J*, el Sinaí parece situado en la región de Madian, puesto que allí encuentra Moisés a Jahvé en una zarza, *sené*, cuyo nombre hace pensar precisamente en el nombre del Sinaí. Por otra parte, el Tûr Sînâ no fue en época histórica teatro de ninguna manifestación volcánica. Ahora bien, como se ha reconocido desde hace largo tiempo, el recuerdo de una erupción volcánica parece ser el origen de las manifestaciones naturales que acompañaron a la gran teofanía del *Exodo,* XIX. Esto ha llevado pues a situar el Sinaí en Arabia propiamente dicha, en la antigua región de Madian y más precisamente, según J. Koenig, en el volcán, aún activo en época histórica, del Bedr, cuyo nombre significa "plenilunio" y no deja de evocar el nombre del Sinaí, derivado de la denominación del dios luna, Sin. Aunque no poseemos pruebas suficientes para considerar demostrada la localización del monte Sinaí en Arabia, ésta sigue siendo sin embargo la ubicación más satisfactoria y la que responde mejor a la idea que los israelitas se hicieron del Sinaí, que situaron en un horizonte cada vez más alejado de Palestina.

La salida de Egipto con la "liberación del Mar", y la visita al Sinaí, efectuadas ambas, según la tradición, bajo la guía de Moisés, constituyen experiencias capitales, y el lugar cada vez más importante que han ido ocupando en la tradición de Israel tuvo un papel decisivo en la formación del pueblo israelita y de su creencia.

Muchos estudiosos estiman, sin embargo, que el papel esencial en esta formación debe adjudicarse a la tradición de Cadesh sobre la cual, según hemos demostrado, la tradición del Sinaí en el Pentateuco actual parece como sobreimpresa. En el curso de su larga permanencia en Cadesh las tribus hebraicas salidas de Egipto habrían encontrado su unidad y formado una confederación religiosa y social llamada Israel. Según la tradición de Cadesh los israelitas permanecieron *treinta y ocho* años en el desierto y luego se dirigieron hacia el norte, penetrando en el territorio ocupado por Judá. Según la tradición del Sinaí, los israelitas llegan al monte Sinaí y luego erran *dos años* por el desierto.

La invasión de Canaán que según hemos subrayado, no entraba en el momento de partir en las miras de los hebreos que habían huido de Egipto, habría sido provocada poco a poco por ese crecimiento de población que fue el motor de todas las invasiones semíticas, desde los "protoarameos" hasta los árabes musulmanes.

Se han realizado diversos esfuerzos para apreciar lo más exactamente posible, por separado y en su relación mutua, la tradición de Cadesh y la del Sinaí, que presentan como "uno de sus rasgos más notables —escribía Paton— la incapacidad de los textos" para combinarlas entre sí" (citado por H. H. Rowley).

Moisés y Cadesh

De estas evaluaciones críticas depende, en todo caso, la idea que tenemos derecho de hacernos de la persona y de la obra de Moisés. No podemos exponer aquí todas las interpretaciones que se han propuesto al respecto. Nos limitaremos a tomar de unas u otras rasgos que nos parezcan particularmente significativos. E. Meyer, H. Gressmann, R. Kittel, M. Buber, E. Auerbach. O. Eissfeldt, coinciden en estimar como capital la importancia que tuvo la permanencia en Cadesh

Si para E. Meyer Moisés no es una figura histórica, H. Gressmann reconoce en él, por el contrario, a una individualidad histórica muy definida. Moisés fue iniciado en Cadesh por Jetro en el culto de Jahvé, y también en Cadesh se casó con Sipporah. A Cadesh Jetro transporta desde el "Sinaí" el Arca de Alianza y allí es entronizado Jahvé y son instituidos el altar, el oráculo y el sacrificio. En Cadesh, por último, gracias a la "mano fuerte" manifestada en el paso

En la página siguiente:

Luca Signorelli, Muerte de Moisés. *Roma, Capilla Sixtina* (Scala).



del mar, Jahvé llega a ser el Dios único de Israel. Jefe, juez y sacerdote, Moisés le parece a H. Gressmann el instaurador de la religión de Israel en tanto religión moral. Los dogmas esenciales de ésta están resumidos en ese "catecismo de los hebreos" que es el Decálogo moral, y cuya promulgación debe contarse en el número de los grandes hechos de Moisés. El mismo papel grandioso le reconoce R. Kittel. Moisés le parece el salvador de Israel ,un profeta que puso las bases de la religión israelita. Cadesh habría sido el centro de esta actividad. Allí fue concluida la Alianza y promulgado el Sabbat. Para M. Buber, el carácter semiagrícola de Cadesh habría también permitido a Moisés legislar para el porvenir previendo disposiciones agrícolas que pudieran ser aplicables en Canaán. De tal modo, la institución del año sabático remontaría quizás, tal como su carácter arcaico induce a pensar, hasta el período de Cadesh. Pero es sin duda E. Auerbach quien asigna a Cadesh el lugar más importante y trata de presentar, mediante explicaciones a veces muy ingeniosas, la teoría más completa de la "hipótesis de Cadesh". Para Auerbach, el objetivo del Exodo habría sido Cadesh y no Canáan. Moisés libera el oasis de los amalecitas, que habían expulsado de él a los primeros habitantes, e instala allí el centro religioso de las tribus, que organiza en vista de la conquista de Canaán en una confederación consciente de su unidad nacional y practicante de un monoteísmo original resumido en el Decálogo. Jefe del pueblo y legislador, Moisés atrajo sobre su persona todas las leyendas de Cadesh, al punto de volverse luego para el narrador jahvista inseparable de Cadesh, como Abraham lo había sido de Hebrón, Isaac de Bershebá, Israel del norte. Es en Cadesh donde Moisés recibió de Jetro consejos de orden cultual y judicial, y, como legado, el Arca de Alianza, "escalón de Jahvé". Ocurre que según el punto de vista de Auerbach los antiguos habitantes de Cadesh, expulsados del oasis por la invasión amalecita, eran los levitas, casta sacerdotal que servía, como ya tuvimos ocasión de recordarlo, el santuario queneo de Cadesh, consagrado a su dios tribal Jahvé. Los levitas habrían sido dispersados hasta la región de Madian en Arabia, particularidad que explicaría esas inscripciones mineanas de el-Ola a las que hemos aludido precedentemente y que atestiguan el nombre de los levitas.

En lo concerniente a la tradición del Sinaí, Auerbach cree que había dos Sinaí, uno de ellos la montaña santa cercana a Cadesh —lo que explicaría los detalles del texto bíblico que parecen confirmar la localización del Sinaí en las cercanías de Cadesh— y el otro un volcán de Madian, adonde los israelitas no se dirigieron pero cuyas tradiciones fueron referidas por Moisés que había vivido en Madian, o por los levitas que habían estado dispersados por allí, e incorporadas a las leyendas más antiguas de Cadesh.

Todas estas explicaciones tienen en común el hecho de que subrayan muy enfáticamente la importancia del tema de Cadesh y minimizan el del Sinaí. H. H. Rowley también atribuye a la permanencia en Cadesh una importancia extrema para la formación de Israel, pero ubica en el siglo XV la estadía de treinta y ocho años que la Biblia y los críticos que acabamos de citar atribuyen a la época de Moisés. Moisés jefe del Exodo, después de haber concluido la Alianza y promulgado el Decálogo moral, sólo habría guiado por muy poco tiempo al pueblo por el desierto. Al cabo de dos años de vagar, el grupo israelita del Exodo habría atravesado el Jordán bajo la conducción de Josué y ocupado el centro de Palestina.

Según H. H. Rowley el tema de Cadesh no concierne directamente a la actividad de Moisés. M. Noth es mucho más radical aun y niega toda importancia a una larga permanencia de las tribus en Cadesh (*Histoire d'Israel*). En cuanto a la obra de Moisés —dice— "es una verdadera divagación y signo de incapacidad de captar la tradición mosaica tal como se desarrolló más tarde, hablar de Moisés como de un *fundador de religión* y hablar de una *religión mosaica*".

La religión universal

Los trabajos de Martín Noth han aportado, en efecto, puntos de vista extremadamente nuevos y penetrantes acerca de la manera en que se constituyeron el pueblo y la religión de Israel. Estudiando textos tales como *Josué*, XIII-XIX, XXI; *Jueces*, I, 21, 27-35, M. Noth demuestra que la instalación en la región de cultivo de Palestina de los clanes que debían constituir la futura unidad de Israel fue un proceso muy largo que se prolongó durante dos siglos, de la época de el-Amarna hasta más o menos, cien años antes de Saúl. Es verdad que los hebreos (*ᶜapiru*) de las cartas de Tell el-Amarna no tienen nada que ver, según Noth, con los israelitas. La ocupación de Palestina por parte de estos últimos pasó inadvertida. Este establecimiento de elementos nómades se produjo, sin grandes conflictos con los primeros habitantes de una zona entonces poco poblada, en épocas diversas según los grupos. Contrariamente al punto de vista erróneo propagado por las concepciones posteriores del Antiguo Testamento, la unidad de Israel no existió desde siempre. Sólo fue sentida cuando los clanes se instalaron en Palestina. Las tribus mismas no penetraron en Palestina ya todas constituidas, sino que son el resultado de la sedentarización y nacieron de la reunión de clanes diversos fijados en un mismo territorio. Este origen se refleja todavía claramente en el nombre de algunas de ellas que, en su origen, designa no a una persona sino a un área geográfica. Así Judá, Benjamín, Efraím y probablemente Nefatlí. Es pues legítimo pensar que los nombres mismos de las asociaciones de clanes de donde debían provenir las tribus fueron adoptados posteriormente a la instalación en la zona de cultivo. Las doce tribus de Israel se hallan pues lejos de constituir un dato originario. Representan una lenta evolución social y perpetúan en su nombre el recuerdo de una organización sacral en torno del santuario de Sichem, luego de Bethel, y por último de Silo, comparable a la de las anfictionías griegas. Esta organización no era pues particular de Israel. Y tampoco lo era, por otra parte, el número duodecimal de las tribus, ya que la Biblia menciona doce tribus israelitas (*Génesis,* XXV, 13-16), doce tribus arameas (*Génesis,* XX, 20-24), doce tribus edomitas (*Génesis,* XXXVI, 10-14), seis tribus oritas (*Génesis,* XXXVI, 20-28). Entre los israelitas se discierne también un grupo senario primitivo, las "tribus de Lea" o tribus del norte, y las listas de las tribus muestran a veces los esfuerzos realizados para conservar, pese a las contingencias(por ejemplo la partida de Levi), el carácter senario o duodecimal. Uno y otro se explican, según parece, por el deber que incumbía a cada tribu de asegurar la guardia del santuario confederal durante uno o dos meses al año. Ese santuario abrigaba el Arca, trono invisible de Jahvé invocado como Dios de Israel, era objeto de un peregrinaje anual y quizás era servido por un sacerdocio estable. El culto que allí se celebra tomaba sus tradiciones del culto cananeo, salvo para los ritos de la fecundidad. Su verdadera originalidad residía en el hecho de que las doce tribus se sentían vinculadas por un pacto que las sometía a un derecho divino, a una Ley que era leída, quizás cada siete años, en las reuniones solemnes de la anfictionía, y sobre la cual velaban jueces confederales. Pero la organización política, propiamente hablando, tal como la guerra, quedaban a discreción de cada tribu. La ley de la anfictionía encaraba las relaciones entre Israel y su Dios y se expresaba en las tradiciones que debían constituir, mucho más tardíamente, el Pentateuco. Estas tradiciones orales estaban vivas en los medios israelitas desde los tiempos más remotos y concernían a períodos históricos muy anteriores a la ocupación de Palestina. Por otra parte, las prescripciones del derecho divino de la anfictionía estaban destinadas a mantener en su integridad las relaciones de Israel y su Dios. Ahora bien, Israel es una entidad que sólo aparece después del establecimiento de las tribus en la región de cultivo. Estas prescripciones sólo nos aparecen, pues, bajo la forma en que eran conocidas por las tribus sedentarizadas.

Entre las tradiciones de la liga sacral de las doce tribus, el tema de la salida de Egipto constituye un "acto de fe primitivo". Esta

manifestación de fuerza de Jahvé inaugura las vinculaciones de Israel con su Dios. Según el relato bíblico tal como lo conocemos hoy, todo Israel participó en el Exodo. Pero el Israel de las doce tribus sólo se constituyó en Palestina y el nombre mismo de Israel sólo está atestiguado para Palestina. No ha habido entonces en Egipto sino elementos que se mezclaron luego a los grupos seminómades que vivían en el límite de las tierras cultivadas, en una época en la cual las antiguas "tribus de Sea" estaban ya establecidas en el territorio de Canaán. Es probable que los emigrados de Egipto se hayan confundido con los grupos que habían formado las otras tribus. El milagro del mar impresionó tan fuertemente a aquellos que, sin haber participado en él, lo oían relatar, que a su vez lo difundieron por todas partes y "lo transmitieron a sus descendientes, como si lo hubieran visto por sí mismos. Es así como la profesión de fe en un Dios que se había manifestado tan visible y magníficamente en la liberación de Egipto, se transformó en el patrimonio común de todo Israel y el fundamento de su fe, En la institución de la liga sacral de las doce tribus esta fe continuó viviendo bajo la protección del derecho divino que todos debían respetar" (M. Noht).

La tradición de los patriarcas

Otro estrato de importancia capital en las tradiciones de la liga sacral está constituido por las leyendas de los patriarcas. Las tradiciones patriarcales están también inseparablemente vinculadas con el establecimiento de los clanes en Palestina. Están ligadas, en efecto, con el culto que los diversos clanes rendían a los dioses ancestrales. Los patriarcas eran venerados porque a ellos se les había aparecido el Dios, y les había hecho promesas de descendencia y de morada permanente en la región de cultivo, cuya realización podía comprobarse. Estas promesas habían sido formuladas cuando Israel sólo se componía aún de elementos trashumantes en las márgenes de Palestina. Nada podría decirse sobre la época en que vivieron los patriarcas. Esta incertidumbre no tenía, por lo demás, gran importancia a los ojos de sus descendientes. Lo esencial estaba en las promesas de las cuales habían sido depositarios esos antepasados. Una vez realizadas estas promesas, los israelitas establecidos en tierras cultivables trasplantan el culto del "Dios de su Padre" a los santuarios locales. Tanto es así, que sólo cuando los patriarcas encontraron lugar en la tradición, se transformaron en héroes de leyendas locales.

El origen de la tradición patriarcal debe buscarse en las tribus establecidas en el centro de la región, la "casa de José", algunos de cuyos clanes habían adorado al "Dios de Jacob". Jacob parece haber sido considerado en una cierta época como el patriarca por excelencia y el beneficiario único de las promesas divinas. A él menciona, sin nombrarlo, la profesión de fe que se recita en ocasión de las primicias (*Deuteronomio,* XXVI, 6): "Mi padre era un arameo nómade . . .". La historia santa, la historia de Israel, vista desde esta perspectiva, comienza entonces con Jacob. Este último, cuyo nombre sería siempre para los poetas sinónimo de Israel, se había transformado en el antepasado panisraelita, y los epónimos de las doce tribus habían sido considerados como sus hijos. Abraham e Isaac eran en su origen figuras análogas, pero independientes de Jacob, localizadas en el Negreb. Sólo en época posterior fueron agregados al ciclo de Jacob, sin gozar al comienzo de la misma popularidad que éste. Tal como en el caso de la salida de Egipto, el conjunto de las tradiciones referentes a los patriarcas parece una contribución a la tradición panisraelita de elementos que se establecieron en Palestina relativamente tarde, luego del grupo, en todo caso, de las antiguas "tribus de Lea". Sea como fuere, la tradición de los patriarcas y sobre todo el ciclo de Jacob, en razón de sus vinculaciones con la permanencia en Egipto y la sedentarización en Palestina, se había vuelto parte integrante de la fe de las doce tribus. Gracias a esta tradición se pudo considerar que Palestina había sido prometida a todos los israelitas y debía ser ocupada por un pueblo numeroso, liberado de Egipto por su Dios. Ella representa pues una contribución esencial al esquema de la historia santa de Israel.

Israel y su dios

Sólo más tarde aun, pero antes de la constitución de las tribus en Estado, el tema del Sinaí fue introducido en la trama del Pentateuco. El contenido de esta tradición es la revelación que Dios hace de sus voluntades al pueblo y la conclusión de un pacto por el cual el pueblo acepta dedicar un culto exclusivo a su dios, designado simplemente como "Dios de Israel". Tal como en el caso de la salida de Egipto, no participó todo Israel —entidad postpalestiniana— en la visita al Sinaí. También en este caso sólo debió tratarse de ciertos clanes, de los cuales no sabemos nada más, que fueron recibidos luego en varios de los grupos que debían transformarse más tarde en las diversas tribus. El relato de su experiencia, como en caso de la liberación del mar, debió impresionar tan vivamente a sus congéneres que lo oían, que el tema del Sinaí se volvió elemento fundamental de la tradición panisraelita.

No existía originariamente ninguna relación entre el tema del Sinaí y el tema de la salida de Egipto, que era anterior a aquél. El tema del Sinaí se había transmitido primero al margen del tema del Exodo, en el cuadro de una fiesta de la Alianza, y sólo fue incorporado a la trama general en la época en que se formó el Pentateuco y en que se

1. Claus Sluter, Moisés, *frag. del "pozo de Moisés" en la cartuja de Champol en Dijón* (Archives Photographiques).



compilaron todas las tradiciones sobre el período palestiniano, concerciente a todo Israel. La salida de Egipto parecía más directamente vinculada con la toma de posesión de Palestina que el episodio del Sinaí. Ocupó entonces el primer plano y su recuerdo parece más preciso que el dejado por la visita del Sinaí y transmitido en el cuadro de ceremonias culturales regulares. Los participantes que dieron el primer testimonio de ella parecen haber pertenecido a elementos del futuro Israel más antiguos que los que hicieron la experiencia del Exodo.

Abordando entonces el papel desempeñado por Moisés, M. Noth afirma, al término de un análisis literario de las fuentes, que hay que rechazar la teoría comúnmente admitida ,según la cual la obra histórica de Moisés tiene su verdadero centro en el Sinaí. Moisés no habría tenido originariamente nada que ver con el acontecimiento del Sinaí. "No es pues sostenible históricamente —concluye M. Noth— la tesis que lo considera como el organizador y el legislador de Israel".

Parece en verdad difícil rechazar los puntos de vista de M. Noth, que dan cuenta de una manera tan aparentemente satisfactoria de la génesis del pueblo de Israel y de su tradición hierohistórica. También es cierto que al asignar al territorio palestinense el papel de una especie de crisol que hizo posible la fusión de los diversos elementos que debían constituir el pueblo de Dios y la doctrina de su elección, M. Noth debía llegar a minimizar el papel de Moisés. Su actitud negativa ha chocado y chocará ciertamente como muchos hábitos de pensamiento y prejuicios. Pero es cierto también que no permite contestar a ciertas preguntas suscitadas por la tradición mosaica. Uno querría saber, por ejemplo, las razones por las cuales la figura secundaria de Moisés fue exaltada por la literatura deuteronómica al punto de ocupar, como se ha dicho, el primer plano. ¿No tenía algunos títulos para que se la eligiera para la situación que se deseaba hacerle asumir? ¿Cómo explicar también que, según los propios términos de M. Noth, "desde la ocupación de Palestina Israel haya tenido una conciencia tal de su unidad, como para poseer un conjunto coherente de tradiciones cuyo objeto era la prehistoria común a todo Israel"?

La obra de Moisés. Conclusión

Tales son las incertidumbres en las cuales desemboca, hasta ahora, la investigación histórica concerniente a la personalidad y la obra de Moisés.

De la primera nos es totalmente imposible hablar. Como escribía E. Renán, "la leyenda ha recubierto enteramente a Moisés". Y precisamente en la medida en que se admite una existencia histórica de Moisés y en que se ve en él a una gran individualidad, hay que ser prudente. "Cuando más

original y fuerte es una personalidad —dice justamente A. Lods—, tanto más difícil es, por no decir imposible, reconstruirla por inducción. Nada puede reemplazar en este caso el testimonio de la persona misma o de sus contemporáneos."

Debemos renunciar entonces a intentar la empresa y, sin negar a Moisés su carácter histórico, tratarlo necesariamente más como una grandeza simbólica que como una personalidad concreta. Es probable que Moisés estuviera ligado a la salida de Egipto, o también, si se quiere, que la organizara en tanto mensajero de las órdenes divinas. Pero para el historiador él casi no se distingue del éxodo mismo. En el desierto aparece, según la tradición más antigua, como un jefe del pueblo con autoridad siempre controvertida y ratificada sin cesar por el juicio de Dios. En ninguna parte se lo presenta como el "fundador del pueblo de Israel", y hay algunos motivos para preguntarse si en la tradición primitiva Moisés había tenido un papel en la visita al Sinaí y la conclusión de la Alianza. Aunque hubiera que dar a esta pregunta una respuesta positiva, sería totalmente vano buscar en las partes legislativas del Antiguo Testamento rastros de la obra de Moisés. Cualesquiera hayan sido en el Sinaí las palabras del pacto de Alianza, podemos estar seguros de que no fueron las que se encuentran consignadas en el Decálogo ritual y el Libro de Alianza, y menos aún las que constituyen el texto del Decálogo moral, para no decir nada de las leyes sacerdotales.

Por consiguiente, en el plano religioso, la "obra de Moisés" es una expresión que designa con mayor o menor exactitud el acto por el cual Israel se puso, en un momento preciso de la historia, en relación con Jahvé, ya sea que el papel desempeñado por Moisés en este encuentro haya sido real, o que se haya querido personificar en él la función misma de intermediario.

Este encuentro con el dios nacional fue sancionado como era natural mediante un pacto de alianza o *berît* cuyas circunstancias precisas nos escapan y acerca del cual no podríamos afirmar con exactitud si fue celebrado entre Moisés y el pueblo, entre Jahvé y el pueblo o entre diversas tribus bajo la garantía del Dios adoptado como patrón de la confederación. Una escena tal como la relatada al final del libro de Josué (*Josué*, XXIV, 14-16) induciría a pensar que en la asamblea de Sichem el culto de Jahvé no era aún efectivo en todas las tribus, o al menos que se adaptaba para coexistir con el culto rendido "a los dioses a los cuales sirvieron vuestros padres del otro lado del río y en Egipto", es decir, en verdad, al *elohim* de los clanes.

El contenido del pacto nos es naturalmente desconocido. Es verosímil pensar en un compromiso, de carácter muy general, por el cual el pueblo se obligaba a escuchar la voz de su Dios y a marchar por la vía que le indicaban sus oráculos sucesivos (cf. *Jeremías*, VII, 23). Una concepción semejante de la alianza excluye que Moisés haya formulado alguna ley, promulgado alguna constitución para el porvenir. Un procedimiento como el descripto en el *Éxodo*, XVIII, 13-20, de juicio directo sobre las disputas de parte de Moisés, hace superflua la existencia de un código rígido, puesto que se dispone constantemente de oráculos divinos para corregir o adaptar a la situación actual las viejas costumbres tradicionales.

En lo que respecta al dominio de la religión, de la teología o de las prácticas, no se percibe ninguna innovación que debamos acreditar a Moisés.

El nombre de Dios

La "religión de Moisés" es, hablando con exactitud, el Jahvismo adoptado por la confederación de las tribus de Israel. Se encuentran en ella concepciones étnicas y religiosas seculares y de ninguna manera las ideas de un solo "fundador de religión". Y para comenzar, es seguro que Moisés no fue, contrariamente a lo afirmado por las fuentes *E* y *P*, el primer beneficiario de la revelación de Jahvé. El nombre de Jahvé, cuya pronunciación y sentido no son seguros, debía ser el de la divinidad del Sinaí que veneraban todos los nómades de la región. Era seguramente un nombre muy antiguo y que ya no se comprendía claramente, como lo demuestran los laboriosos esfuerzos de etimología del narrador elohísta en el *Éxodo*, III, 13-14. La pronunciación Jahweh es probablemente la que el nombre divino tenía en el siglo VIII. Diversos indicios hacen pensar, sin embargo, que la pronunciación primitiva podía ser Jahu. En lo que respecta a la etimología, se vincula generalmente Jahweh con la raíz *hwh*, forma antigua de *hyh*, que significaba "ser". Pero las opiniones respecto a la cuestión de saber si hay que reconocer en el vocablo Jahweh una causal (*hifʿil*) o una forma simple (*qal*) de la raíz *hwh*, son muy diversas. El nombre divino significaría así "él hace ser", o bien "él es", pero ésta es una simple hipótesis, como también lo es la etimología que distingue en *Jahu* la interjección *ja* (= ô en arameo y en árabe) seguida por el pronombre personal *hu* "él, aquél", pronunciado enfáticamente. Sea como fuere, el narrador elohísta ve en Jahweh un nombre convencional que se volvió necesario por las necesidades del culto.

En lo que respecta al culto, las prácticas religiosas, los objetos sagrados, la "religión de Moisés" no debía diferir en nada de las otras religiones semíticas. La influencia egipcia, en cambio, puede considerarse carente de toda importancia en la formación de la religión nacional de Israel.

Se comete un anacronismo si se consideran como derivaciones del Egipto ciertas prohibiciones alimentarias o algunos detalles arquitectónicos como la división del tiempo en Santo y Santísimo, o bien la importancia atribuida a la pureza ritual. Se olvida tener en cuenta, en efecto, que si bien tales derivaciones son reales, son posteriores al establecimiento israelita en Palestina y muestran en realidad una influencia cananea. La civilización de los cananeos era en verdad, y desde hacía largo tiempo, tributaria de Egipto. En lo que respecta a la división del tiempo en Santo y Santísimo, bien lejos de remontar a la época mosaica, sólo aparece en tiempos de Salomón. La "religión de Moisés" no era, propiamente hablando, un culto sin imágenes. Del análisis de textos tales como *Éxodo*, XX, 23, XXXIV, 17, XXXII, resulta que los rigoristas del jahvismo condenaban solamente las estatuas lujosas y las de forma animal.

No hay entonces motivo para suponer que Moisés haya sido inducido a proscribir las imágenes del culto israelita a causa del horror que le inspiraban los cultos egipcios. Una vez que los israelitas se transformaron en el pueblo de Jahvé debieron hacerse tatuar, en la mano y entre los dos ojos, los signos distintivos o *tôtâphôt*. Esta costumbre se conservó hasta el exilio, época en la cual el signo de la alianza fue la circuncisión. La práctica de los *tôtâphôt* sobrevivió bajo la forma espiritualizada de las filacterias, cápsulas que contienen algunos versículos de la Escritura que los fieles del judaísmo anudan a su brazo izquierdo y en medio de su frente durante la plegaria.

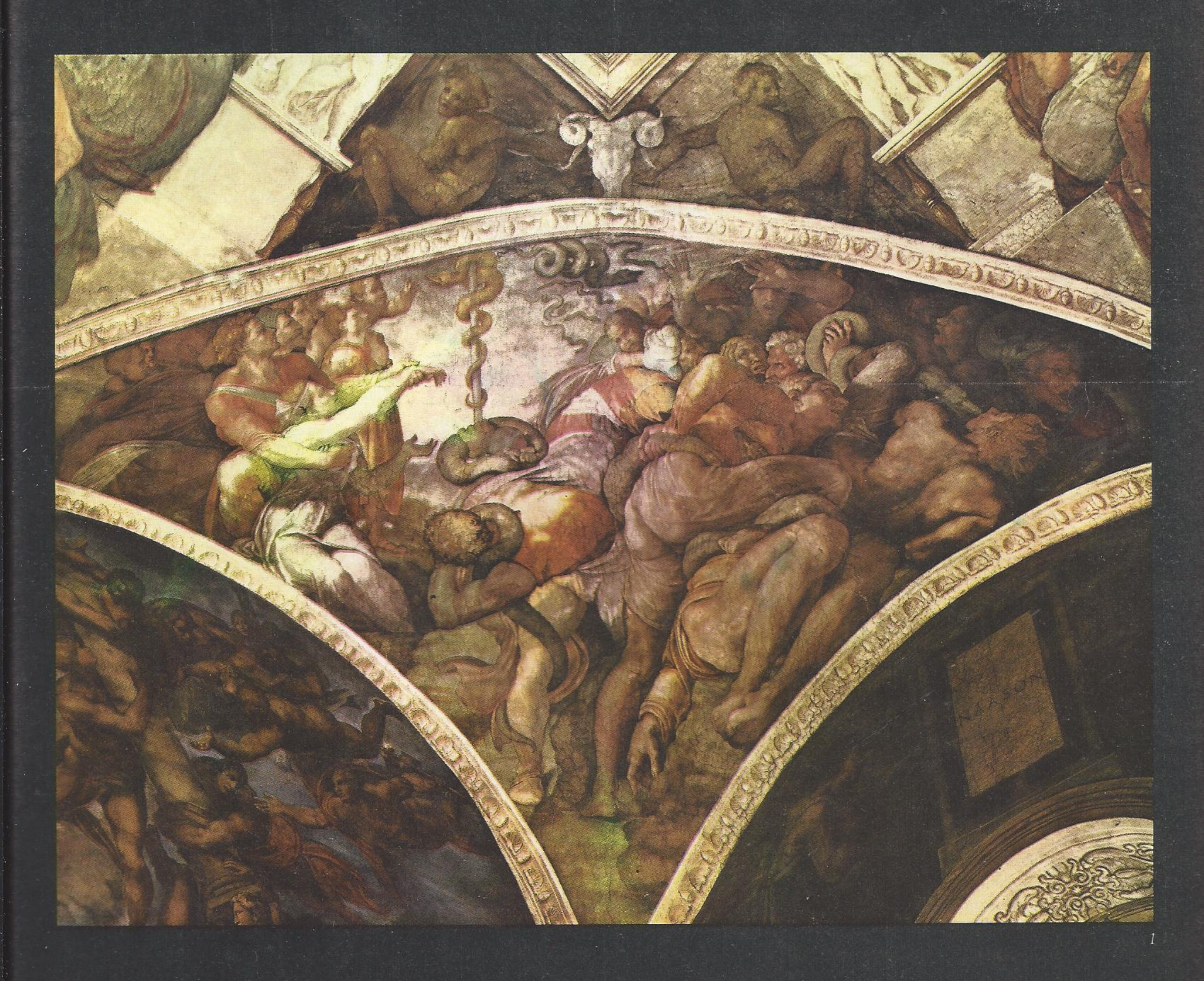
La introducción de la circuncisión no debe atribuirse al jahvismo. Según el *Éxodo*, IV, 24-26, Moisés no fue nunca circunciso. Ni el Libro de la Alianza, ni el Segundo Decálogo ni el Deuteronomio hablan de la circuncisión, que sólo adquirió su valor de signo distintivo nacional y religioso en la época del exilio, cuando los israelitas se encontraron mezclados con pueblos que, como los asiriobabilónicos y los persas, ignoraban este rito, mientras que otros, como los fenicios y las otras gentes de Palestina, lo abandonaban en la misma época. La circuncisión, transformada en el signo de la alianza (cf. *Génesis*, XVII, 11 = P), era una condición requerida para todo participante en el banquete de Pascua (cf. *Éxodo*, XII, 44, 47-49).

Otra institución que debía ocupar, en la época del exilio, una situación central en la religión de Israel, el sabbat periódico, sólo se supone establecida en un texto, el primer Decálogo o Decálogo moral, seguramente bien posterior a la época mosaica.

La casa de Dios

Hay razones para pensar que el Arca no era primitivamente el *trono vacío* de Jahvé, sino más bien el objeto sagrado en el cual la presencia inmanente del dios era cosa efectiva y, por así decirlo, concreta, como en las antiguas piedras sagradas o *betyli*. Jahvé estaba pues realmente en el Arca, iden-

1. *Miguel Ángel,* La serpiente de bronce. *Roma, Capilla Sixtina* (Scala).



1

tificada hasta tal punto con él que al llegar a ella se estaba ante Jahvé y se podía decir "¡Jahvé!" o "¡Elohim!" hablando del Arca. Tanto es así que se ha supuesto a veces que el Arca debía contener una efigie de Jahvé, quizás llamada "Rostro de Jahvé". Según el *Éxodo*, XXXIII, el Arca habría sido construida por Moisés para reemplazar a Jahvé en medio de Israel culpable. El Arca debe haber sido en realidad un objeto sagrado en uso en uno de los clanes israelitas, y por lo tanto anterior al jahvismo, pero admitido luego en el culto de Jahvé. Es más probable aún que los israelitas sólo encontraran el Arca de Alianza luego de haberse instalado en Palestina. El Arca formaba quizá parte del mobiliario de los santuarios cananeos y es posible que cada santuario haya tenido su Arca, especie de caja sagrada que los israelitas transformaron en morada de Jahvé.

Un Dios y uno solo

No se podría ya sostener hoy la tesis de un monoteísmo primitivo propio de "la raza semítica" y, más particularmente, de los beduinos del desierto, que aún sostiene Freud en *Moisés y la religión monoteísta*. Moisés el egipcio, que él distingue del Moisés madianita, habría sido un sacerdote de Atón, contrario a la contrarreforma de Horembeb, que siguió a la muerte de Ekhnatón. Igualmente frágil es la teoría según la cual Moisés habría tomado el monoteísmo de la religión de Atón.

Los ideales de la reforma de Ekhnatón se remontaban en realidad al panteísmo o aun al henoteísmo o politeísmo monárquico. El monoteísmo moral de los israelitas es de otra naturaleza y, lejos de depender de Egipto, es por sí mismo producto de una lenta evolución histórica. Sólo aparece hacia el siglo VIII, con la predicación de los grandes profetas, por otra parte muy adelantados respecto de la mentalidad de sus contemporáneos. El estudio de los papiros arameos provenientes de la colonia judía de Elefantina ha revelado que todavía en el siglo V la mentalidad religiosa de estos israelitas no era muy distinta de la de los contemporáneos de Jeremías o hasta de Amós o de Oseas. Los ideales proféticos deben haber sido profesados, probablemente, por una minoría estrechamente circunscripta. Moisés no era monoteísta y no tenía, sin duda, una idea espiritualizada de Dios. El jahvismo de la época mosaica era, en efecto, una monolatría nacional, exclusiva en principio, pero que admitía naturalmente la *existencia* de otros dioses. La teología del jahvismo primitivo no dejaba de estar afectada por rasgos que a los ojos de un hombre actual se parecen a insuficiencias morales. Esta teología admitía que Jahvé podía obedecer a prejuicios pasionales, favoreciendo a Abraham, Isaac, Jacob, cuando éstos engañan al faraón, a Abimelek o a Laban. Por el contrario, cuando se trata de aquéllos "a quienes él odia", Jahvé podía endurecer el corazón de sus enemigos (es decir, inducirlos a pecar) de manera de hacerlos perecer. Esta teología ignoraba también toda doctrina *positiva* de la inmortalidad.

Ni siquiera el exclusivismo, que constituye uno de los rasgos distintivos del jahvismo, le es absolutamente particular, y se citan otros ejemplos de intolerancia referentes a dioses tales como Atón, Amón, Nebo, Marduk. Sin embargo, estos elementos que, considerados en sí mismos, parecen bastante ordinarios, debían ser por sí solos el aliciente de un desarrollo memorable en la historia de la humanidad. Contenían entonces indiscutiblemente gérmenes de porvenir que corresponde elucidar al historiador. Y para comenzar, la calidad de los materiales tiene sin duda menos importancia que la manera en que los funcionaliza quien los emplea. Dos jugadores de pelota, decía Pascal, emplean la misma pelota, pero uno la ubica mejor que el otro. El destino del jahvismo depende sin duda, por una parte, del *excipiente*, si se permite la palabra, que recibió sus elementos; de la manera en que esta religión nacional fue vivida por los israelitas enfrentados, luego del breve esplendor de la monarquía de Salomón, con una historia extraordinariamente dramática. De la desdicha nacional nació el gran pensamiento religioso del cual Israel se hizo portador en lo sucesivo. Pero para que resultara posible el nacimiento de esta reflexión, era necesario, de toda necesidad, que la "religión de Moisés" proporcionara los elementos. Estos elementos son la creencia en el poderío de Jahvé, superior al de todos los otros dioses, en "la mano fuerte y el brazo extendido" que se había manifestado en el paso del Mar. Por otra parte, la parcialidad temible y, en apariencia, caprichosa que no se vacilaba en atribuir a Jahvé, no impedía creer en el amor que Jahvé sentía hacia su pueblo y en la preocupación que lo animaba, de ver que Israel permaneciera fiel a sus costumbres tradicionales y respetuoso del derecho divino. Jahvé era, por otra parte, algo más que un dios tribal: era un dios israelita, es decir, la divinidad común de diversas potencias étnicas confederadas. Este culto llevaba entonces dentro de sí gérmenes de universalidad, tal como el "derecho" limitado a la nación, conforme a las estipulaciones de la alianza podía, en circunstancias históricas favorables, desbordar ese ideal absoluto de justicia del cual debía hacerse intérprete Amós en el siglo VIII, contra una concepción rígida y estrecha del pacto divino. Esta aspiración al universalismo la encuentra ya expresada oscuramente un historiador como Martin Noth desde el *comienzo de la fe de Israel*.

Pese a sus vínculos locales y su caracter muy deliberadamente nacional, el Dios de Israel tenía así alguna chance de llegar a ser, con la ayuda del carácter exclusivo de su culto, el *elohim* único, luego "el Dios fuerte", "el Dios celoso" de todas las naciones. Moisés representa un momento capital de esta grandiosa evolución histórica que no es sacrilegio —sino todo lo contrario— tratar de representarse "sin lesionar a la razón", como decía E. Renán en las líneas citadas al comienzo del presente estudio. Y esto aunque el precio de tal investigación sea ese efecto de "cipo informe" que produce Moisés cuando ésta lo despoja del ropaje legendario con que lo "cubrieron enteramente" los siglos.

Bibliografía

A. Lods, *Histoire de la Littérature hébraique et juive depuis les origines jusqu'à la ruine de l'Etat juif* (135 après J. C.), París, 1950; H. Cazelles, *Pentateuque* en *Supplément au dictionnaire de la Bible*, 1963-1964; B. J. Bamberger, *La Biblia: un enfoque judío moderno*, Buenos Aires, 1964. A. Lods, *Israël des Origines au VIIIe siècle*, París, 1930; M. Noth, *Histoire d' Israël*, París 1954; S. W Baron, *Historia social y religiosa del pueblo judío*, Buenos Aires, 1968. E. Auerbach, *Moses*, Amsterdam, 1953; G. Beer, *Mose und sein Werk*, Giessen, 1912; H. Cazelles, *Moise* en *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, París, 1957; H. Gressmann; *Mose und seine Zeit*, H. G. Asmussen, *Zur Datierung der Auszuges*, Kiel, 1960; A. Lucas, *The Number of Israelites at the Exodus*, en "Pal. Espl. Quart.", 76, 1944; W. Beyerlin, *Herkunft und eGschichte der ältesten Sinaitraditionen*, Tübingen, 1961; M. Dibelius, *Lade Jahves*, Göttingen, 1906; H. Cazelles, *Ètudes sur le Livre de l'Alliance*, París, 1946; S. Mowinckel, *Le Décalogue*, París, 1927; A. Rosenvasser, *Fundamentación histórica del Código de la alianza*, Buenos Aires, 1947.

El fascículo Nº 45 de

LOS HOMBRES de la historia

la Historia Universal
a través de
sus protagonistas

contiene la biografía
completa e ilustrada de

Confucio

En nombre del rigor del comportamiento, una aspiración a la cortesía social, política, y moral, que orienta veinticinco siglos de la historia china.

¡Un momento apasionante de la historia que usted debe conocer!

